MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80407-1

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

SCHOEBEL, CHARLES

TITLE:

PHILOSOPHIE DE LA RAISON PURE

PLACE:

PARIS

DATE:

1865

Master Negative #

91-80407-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

```
BKS/SAVE  Books       FUL/BIB   NYCG91-B101148         Acquisitions     NYCG-PT
Record 1 of 0 - SAVE record
+
  ID:NYCG91-B101148   RTYP:a    ST:s   FRN:     MS:       EL:       AD:12-09-91
  CC:9668  BLT:am      DCF:?   CSC:?   MOD:    SNR:      ATC:       UD:12-09-91
  CP:nyu     L:fre     INT:?   GPC:?   BIO:?   FIC:?     CON:???
  PC:r      PD:1991/1865       REP:?   CPI:?   FSI:?     ILC:????  MEI:?   II:?
  MMD:      OR:    POL:     DM:     RR:        COL:      EML:      GEN:   BSE:
  040      NNC‡cNNC
  100 10   Schoebel, Charles,‡d1813-1888.
  245 10   Philosophie de la raison pure‡h[microform],‡bavec un appendice de crit
         ique historique.
  260 0    Paris,‡bGermer Bailliere,‡c1865.
  300      xii, 235 p.
  LDG      ORIG
  QD       12-09-91
```

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 1-10-92 INITIALS ER
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

Centimeter

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Class 110 Book Sch6
Columbia College Library
Madison Av. and 49th St. New York.
Beside the main topic this book also treats of

Subject No.	*On page*	*Subject No.*	*On page*

PHILOSOPHIE

DE LA

RAISON PURE

Paris. — Imprimerie de E. MARTINET, rue Mignon, 2.

PHILOSOPHIE

DE LA

RAISON PURE

AVEC UN APPENDICE DE CRITIQUE HISTORIQUE

PAR

M. SCHOEBEL

PARIS

GERMER BAILLIÈRE, LIBRAIRE-ÉDITEUR

Rue de l'École-de-Médecine, 17

Londres
Hipp. Baillière, 219, Regent street.

New-York
Baillière brothers, 440, Broadway.

MADRID, C. BAILLY-BAILLIÈRE, PLAZA DEL PRINCIPE ALFONSO, 16

1865

Tous droits réservés.

PRÉFACE

L'homme est soumis à la loi du travail; le *labor improbus* (1) est la condition de l'humanité : le progrès est à ce prix. La part la plus rude de ce devoir est dévolue à ceux qui se sont voués à la recherche du vrai. Que d'études et de méditations ! Quelle masse effrayante de matériaux à rassembler, à coordonner et à s'assimiler! Que de luttes et de combats au dehors et au dedans! Combien de fois ne faut-il pas revenir sur des choses qu'on

(1) Virgile, *Georgica*, I, v. 145.

113625

croyait définitivement acquises, mais qu'un examen plus approfondi, des recherches mieux dirigées, une plus grande liberté d'esprit enfin, montrent si différentes de ce qu'elles étaient naguère, que tout semble remis en question !

Nos erreurs ont, le plus généralement, leur source dans la servitude intellectuelle que l'esprit contracte par l'instruction toute dogmatique qu'on nous impose dans un âge où nous acceptons naturellement tout sans examen. Il faut départir au jeune âge l'instruction; l'instruction est un devoir et, par conséquent, une obligation ; il faut donc à cette obligation une sanction légale. Beaucoup de personnes, chose triste à dire, se refusent encore à cette vérité sociale si élémentaire. Mais si l'instruction est obligatoire comme tout autre devoir réel de la société, il est obligatoire aussi qu'on respecte dans les enfants la liberté naissante de l'esprit humain. Cependant on leur chausse les brodequins du dogme ecclésiastique et du formalisme qui en dépend aussitôt que leur pensée essaye d'obéir à l'impulsion de cette liberté. Au lieu de leur apprendre à penser par eux-

mêmes, on les dresse à penser en tout d'après les autres. N'est-ce pas entièrement méconnaître la nature humaine? Qu'il ne faille suivre dans l'enseignement une doctrine ferme et arrêtée, personne n'y contredit; mais ce à quoi on contredit, c'est que cette doctrine soit réglée par autre chose que par la morale. En fait de dogmes, nous ne voulons que la morale, les notions nettement définies du bien et du mal. La seule vraie religion est la morale, comme la seule vraie noblesse est la vertu (1). Un homme qui se guide d'après les règles de la morale sera toujours un homme bon et un citoyen utile. Rien n'est plus facile à constater.

Pourquoi donc ne suit-on pas généralement cette méthode d'enseignement par excellence? Ah ! c'est qu'elle réduit le jeu des passions et des intérêts à leurs plus justes limites. Cela ne fait le compte de personne. Peu d'hommes consentent à renoncer aux jouissances de la domination; tous veulent satisfaire les appétits de la servitude. Il y a ainsi

(1) *Nobilitas sola est atque unica virtus*, (Juvénal, *Sat.* VIII, v. 19.)

conjuration tacite en faveur d'un enseignement dogmatique qui, en apparence, perfectionne la morale, la consacre et la sanctionne, mais qui, en réalité, la fait descendre au niveau de l'intérêt personnel, de la peur et de la superstition. Aussi, partout où prévaut cet enseignement, qui ne tient qu'à un équilibre conventionnel de certains mots et de certaines phrases où jamais la raison ne parvient à mettre un sens qui la satisfasse, la société se trouve de mille manières retenue dans l'enfance ou du moins entravée dans la voie du progrès scientifique. Pour s'affranchir des habitudes qu'impose le dogmatisme et avec lesquelles il comprime l'essor des esprits, pour faire valoir la dignité native de l'homme, pour sentir enfin qu'il vaut la peine de vivre, il faut une force de volonté et une intelligence supérieures; l'une et l'autre sont peu communes.

Mais s'ils sont rares les hommes d'initiative qui revendiquent avec puissance et énergie le droit le plus précieux de l'humanité, l'entière liberté dans la recherche du vrai, ils ne sauraient cependant manquer, entièrement, à aucune époque, fût-ce même à celle de la Terreur. Rien ne peut enchaîner la

raison intelligente, pas même le lien qui est de beaucoup le plus puissant, la parole :

Du kerkerst den Geist in ein tönend Wort,
Doch der Freie wandelt im Sturme fort (1).

Tout homme, si sa volonté est forte dans l'intelligence de la liberté, peut donc être libre comme il entend l'être. On l'accorde, et l'on concède, puisqu'il le faut enfin, que tout homme est libre dans son for intérieur. Mais si c'est à la liberté du for intérieur que doit se borner la liberté de la pensée, loin d'être un bien, elle ne sera qu'un tourment de plus, le plus grand des tourments, disons-le sans hésiter. La liberté du for intérieur, toute seule, est comparable au vautour de Prométhée : elle nous dévore sans nous tuer. Nous n'en voulons pas.

L'homme est un être social ; il ne vaut actuellement que par la société. Il faut donc qu'il puisse se communiquer librement, avec la restriction, bien entendu, de respecter tout ce qui est digne de

(1) Schiller : « C'est vainement que tu emprisonnes l'esprit dans des paroles sonores : il est libre, et librement il poursuit sa marche dans les orages et la tempête. »

respect, et la morale l'est toujours. La liberté de la pensée ne va pas sans la liberté de la manifester ; ces deux libertés sont indissolublement unies ; elles sont au même titre inaliénables et imprescriptibles: elles ne sont qu'une seule et même liberté. Aussi l'immortelle Déclaration de 1789 ne pouvait manquer de reconnaître ce principe et de lui imprimer le sceau de sa consécration, en disant : « La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme ; tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi (1). »

La restriction est juste et salutaire, car la liberté n'est pas le *droit* au mal, et, cela admis, la loi, dans l'intention de la Constituante, était, on ne saurait en douter, une loi conçue le plus largement libérale possible. Mais les passions, toujours implacables, n'ont pas permis de l'instituer au sens voulu par nos pères dans la liberté, et l'on a vu, successivement, des lois sans nombre déterminer autant de cas d'abus de la libre communica-

(1) Article 11.

tion des pensées qu'il a plu à l'esprit de servitude d'en inventer. On est arrivé enfin à rétrograder assez, dans certaines couches de la société, pour considérer la liberté de penser d'aussi mauvais œil qu'à l'époque où Descartes dut s'expatrier et Malebranche abandonner la recherche de la vérité. Si, néanmoins, les cloches ne sonnent plus l'exil ou la retraite d'aucun penseur, il faut en rendre grâces à l'opinion publique, cette « reine du monde », comme l'appelle Pascal (1), et qui l'est plus réellement aujourd'hui qu'il y a deux siècles.

L'opinion publique ! Voilà donc une puissance qui, nous l'espérons, est définitivement acquise aux intérêts de la liberté philosophique. Cette liberté ne demande pas d'autres secours. La raison intelligente, et la philosophie n'est pas autre chose, loin d'avoir besoin, pour se soutenir, de la faveur des puissants du monde ou de l'appui de cette force brutale, qui par l'inquisition, par les croisades (2),

(1) *Pensées*, art. XXIII, n° 6

(2) Nous n'avons en vue ici que les croisades à l'intérieur, car pour les autres, surtout les premières, elles ont eu, incontestablement, un côté sublime et, de plus, elles ont été utile

par les dragonnades et par toute sorte de massacres a souillé la chrétienté d'une si grande tache de sang que rien ne pourra l'effacer jamais ; la raison intelligente, profondément différente du dogme, ne veut d'autre protection que la lumière, et sa lumière, c'est l'Éternel. C'est donc sous cette égide (1) que nous plaçons les pages, plus nombreuses dans la suite, que nous publions aujourd'hui. Peut-être n'iront-elles trouver que peu de personnes ; mais cela même nous satisfait, parce que cela est dans nos goûts de solitude et de silence. Le volume n'en aura pas moins son utilité, et nous en avons pour garant le plaisir que nous avons éprouvé à le méditer et à l'écrire. Si la joie intérieure accompagne les travaux de l'esprit, c'est un signe assuré qu'ils seront, dans une mesure quelconque, féconds pour l'avenir, et ainsi nous déposerons la plume avec la conviction d'avoir atteint notre but.

à la civilisation. Par les premières croisades, la civilisation arabe, si brillante alors, a pu luire dans nos ténèbres et remettre l'Europe en possession du génie qui lui appartient en propre.

(1) *Psalm.* XXVII, 1.

PHILOSOPHIE

DE LA

RAISON PURE

Klar ins klare (1).
(GŒTHE.)

INSCRIPTIONS PRINCIPIELLES.

I

L'axiome du sage, qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil (2), est vrai, mais il est vrai seulement en ce sens que tout est donné en principe. Autre chose est le fait abstrait, le fait en soi ; autre chose le fait concret, le fait réalisé. Or les faits n'entrent pour nous

(1) Cette épigraphe veut dire, dans sa concision, qu'il faut sonder avec un esprit ferme et lucide les aspects de la nature qui se prêtent à la lumière.

(2) *Ecclésiaste*, I, 9.

SCHŒBEL.

dans la réalité contingente, la réalité qui nous touche surtout, que du moment que nous les voyons, du moment qu'ils attirent de quelque manière sensible notre attention ou qu'ils sollicitent l'appréciation de notre conscience. Sous ce rapport donc, on le comprend de reste, il y a encore du nouveau, il y en aura toujours. Aucune science n'est encore faite, encore moins parfaite. Cela est manifeste surtout quant à la philosophie, parce que l'homme, et c'est son honneur, se montre plus sensible aux imperfections de la science philosophique qu'à celles de toute autre discipline. Aussi est-ce dans l'étude de la philosophie qu'on peut voir sans cesse se vérifier la parole du Fondateur de notre civilisation qui dit, que tout homme instruit tire de son trésor, non-seulement des choses anciennes, mais encore des choses nouvelles, *nova* (1).

C'est en nous sentant ainsi autorisé, et après avoir passé au creuset d'une critique impartiale tout ce que l'on nous donne comme des certitudes pouvant servir de point de départ à la science philosophique, que nous avons trouvé que toutes laissent beaucoup à désirer et qu'il y a lieu de poser un fondement nouveau. En effet, où est la philosophie qui ait inscrit, comme base de son système, une certitude propre à satisfaire aux conditions que la raison exige pour les assises de la science? Tous les philosophes, autant que nous sachions, commencent par instituer une certitude subjective, comme, par exemple : « Je pense,

(1) Matth., XIII, 52.

donc je suis (1), » les causes parallèles et automates (2), « moi je suis moi (3), » « je suis (4), » « l'idée (5), » etc. Tous ces principes de certitude prêtent trop à la contestation pour pouvoir être admis comme points de départ d'une philosophie de la raison pure. Il faut à cette philosophie une certitude que la raison, appuyée sur l'observation, puisse saisir, de prime abord, avec la valeur d'un fait purement objectif et, partant, incontestable. Et une pareille certitude doit exister La raison est-là, et la nature existe. La nature se livre à la raison qui a puissance pour la scruter (6). La raison peut donc atteindre dans cet ensemble de choses qui constitue la nature l'objet qui l'emporte sur tous par un caractère d'évidence universelle. Dès lors un élément de certitude pleine et entière est trouvé, et la philosophie de la raison pure s'institue sur une base solide.

Quel est cet élément, cet objet, ce fait? Est-ce la matière ou l'esprit? La vie ou la mort? Le bien ou le mal? Le moi ou le non-moi? L'être ou le néant? Ou

(1) Descartes. C'est une pétition de principe.

(2) Spinoza.

(3) Fichte.

(4) Schelling.

(5) Hegel.

(6) Rien ne le démontre avec plus d'évidence que les magnifiques théories de Kepler, de Newton, de Lavoisier, de Gœthe, pour ne nommer que ceux-là. Leurs grandes découvertes sont dues à la vision claire et nette des lois de la nature par la raison intelligente.

tel autre des objets qu'énumère la dialectique du Nyâya (1)? Mais tout cela ne nous donne de prime abord aucune certitude pleine et entière; sur tout cela l'équivoque est possible et le doute laisse notre jugement en suspens. La raison arrive sur ces choses à une connaissance qui en détermine la valeur réelle, mais ce n'est pas immédiatement par une simple vue : il faut une démonstration en règle. Le seul objet que nous atteignions immédiatement, par la perception la plus claire qui soit, c'est le mouvement. Seul, de toutes les vérités actuelles, le mouvement, tel qu'il existe, est connu dès qu'il est nommé. Il n'admet ni équivoque ni doute. Lui seul, de tous les objets de la preuve est sa propre preuve, et cette preuve est dans son évidence universelle, soit comme transport, soit comme changement, ou, pour mieux dire, comme l'un et l'autre à la fois. De plus, le mouvement est incessant ou perpétuel; jamais on n'a constaté un arrêt de mouvement. Lorsqu'il y a arrêt dans un sens, on observe qu'il y a reprise dans un autre, et la transition est marquée par l'oscillation. Le mouvement est donc indéfini.

Le *mouvement indéfini,* voilà cette première certitude qui défie la négation la plus hardie (2). Nous pouvons donc l'inscrire à la base de tout un système de certi-

(1) Voyez les *Soûtras du Nyâya*, trad. par Barthélemy Saint-Hilaire et Burnouf, dans le *Mémoire sur la philosophie sanscrite*, p. 99.

(2) Je sais que Zénon d'Élée s'est illustré par le paradoxe qui consiste à nier le mouvement; mais puisque c'est un paradoxe, on passe outre, et voilà encore le mouvement sortant de sa négation même.

tudes; il est lui-même cette base. Base mouvante il est vrai, mais qu'importe si elle est sûre? Si elle ne menace jamais de s'effacer dans le fond purement spéculatif de la philosophie transcendantale?

II

La première application du mouvement indéfini se fait naturellement sur ce que l'homme a de plus intime et sur ce qui, par conséquent, l'intéresse le plus, à savoir sa pensée. L'aperception que notre pensée est tout mouvement nous vient par la certitude acquise du mouvement universellement indéfini; puis, observant le procédé de la pensée, nous voyons que son mouvement est réflexe, qu'elle est toute en réflexions. Quelque loin qu'on la suive, elle ne cesse jamais de procéder ainsi. La réflexion indéfinie est donc le mode d'être propre à la pensée. Voilà un fait certain et indubitable.

Mais quoi! Serait-ce à ce résultat seul que se borne l'application que nous faisons du mouvement à la pensée? Si la pensée est toute réflexion, ne suis-je pas autorisé à poser comme une vérité scientifique qu'elle est la chose d'un réflecteur? Évidemment; et ainsi je constate que la pensée est de sa nature une action dérivée, qu'elle est un agent secondaire, d'où je conclus, avec nécessité, qu'il est une pensée première. Mais

cette pensée première, si elle est quelque chose, doit être, d'une manière ou d'une autre, la cause ou le principe de toute pensée. Il est donc une cause première, un principe.

Voilà le second fait certain et indubitable que nous fournit la méthode du mouvement indéfini.

Ce n'est pas tout. En effet, il est évident de la dernière évidence que les mouvements réflexes qui constituent la pensée donnent au sujet en qui ils existent un caractère particulier, un caractère qui est lui-même et non un autre. La pensée détermine le caractère personnel de tout être pensant ; c'est donc le pouvoir ou la faculté de penser qui fait virtuellement la personne.

Mais si la pensée inscrit, en qui le possède, le caractère personnel et qu'elle fasse de lui virtuellement une personne, la pensée première, la cause, le principe de tout pensée constitue elle aussi un caractère personnel, une personne : elle constitue la plénitude des personnes, la personne par excellence. Cette conclusion a pour elle l'évidence de la raison. Il est donc une personne par excellence, et cette personne est déterminée par la cause ou par le principe de la pensée. Mais un être personnel κατ' εξοχην est nécessairement un être qui est de lui-même et par lui-même. Il est ainsi le principe de tout être. Appelons-le Dieu ; le nom importe peu là où aucun nom ne convient pleinement. Ce qui importe, c'est d'avoir acquis, comme quatrième résultat de la certitude du mouvement, une vérité philosophique de premier ordre avec l'évidence d'un fait positif.

III

Mais pour que la démonstration reçoive toute l'évidence dont elle est susceptible, il convient de la soumettre à un contrôle purement objectif. Ainsi, appliquons à la nature extérieure le fait du mouvement indéfini. Il nous conduit aussitôt à l'observation que tous les objets subissent trois phases : la naissance, le développement et la mort ; ensuite que, par la mort, ils se continuent, sous un autre mode, dans une existence qui parcourt les mêmes phases, et ainsi de suite à l'indéfini. Que veulent dire ces changements et ces transformations perpétuelles ?

D'abord, il est évident qu'un objet change parce que c'est dans sa nature de changer. Mais change-t-il simplement pour changer ? Ses évolutions successives n'ont-elles aucun but fixe et arrêté ? Ou change-t-il pour obtenir une assiette qui lui convienne mieux que celle qu'il quitte, et ainsi toujours jusqu'à ce qu'il ait trouvé son assiette définitive ? Nous ne savons, ni ne le pouvons savoir, précisement parce que le mouvement est indéfini et que, par suite, la fin des choses nous échappe au même titre que leur commencement (1). Une seule chose est certaine, c'est que,

(1) « Les êtres, dit la philosophie indienne, ont le commencement invisible, visible le milieu et invisible la fin » : *avyaktâdîni*

quelle que soit la solution qu'on adopte, nous nous voyons conduit dès à présent à une conclusion identique. En effet, que les objets changent seulement pour changer, ou qu'ils changent pour aboutir à un état définitif, dans l'un comme dans l'autre cas, l'observation de leur changement nous révèle une idée, ou plutôt elle frappe cette idée, qui peut exister déjà en nous, à l'empreinte de la certitude. Cette idée, qui devient ainsi une vérité philosophique, est l'idée de cause. Quoi de plus certain en science que l'état où arrive un objet a toujours sa source dans l'état qu'il quitte? Jamais la science n'a constaté un cas de génération spontanée, c'est-à-dire un objet se produisant dans un milieu vide de son germe — jaillissant du néant.

L'idée de cause, objectivement déterminée, est donc un premier résultat acquis par la méthode du mouvement appliquée à l'observation de la nature. Il y en a un second.

La nature étant constituée d'un nombre indéfini d'objets, renferme autant de causes particulières. Mais chacune de ces causes est aussi effet. Comment l'est-

bhûtâni etc. (*Bhag. G.*, II, 28). Il nous arrivera sans doute plus d'une fois encore de citer la *Bhagavad-Gitâ*, et nous le ferons de préférence à tout autre traité philosophique de l'Inde ancienne, parce que ce livre a été évidemment rédigé après que les doctrines védiques avaient reçu leur plus grand développement. C'était le sentiment de l'illustre Burnouf, et nous l'avons recueilli de sa bouche.

elle? L'est-elle formellement ou virtuellement? En d'autres termes, la cause et l'effet ont-ils une existence distincte l'une de l'autre, ou leur existence à tous deux est-elle confondue en une seule? La raison et l'expérience scientifique nous autorisent à répondre affirmativement à l'une comme à l'autre de ces questions. Rien n'est dans l'effet qui ne soit aussi dans la cause; il y a longtemps qu'on l'a dit et rien n'est plus rationnel. Et, d'un autre côté, toute cause, bien que virtuellement identique avec son effet, car c'est à une identité virtuelle seulement que revient l'axiome précité, toute cause est différente de son effet, de même que tout effet est autre que sa cause. En quoi consiste cette différence? L'identité virtuelle de la cause et de l'effet étant constatée, la différence dont il s'agit ne peut consister et ne consiste réellement que dans la forme. Il n'y a pas longtemps encore qu'on sait cela scientifiquement; on confondait l'embryon avec l'œuf, c'est-à-dire le germe (1), le pepin avec la cellule primaire (2).

Maintenant, remontant du particulier au général, la nature, qui est l'ensemble de toutes les causes et de tous les effets puisqu'elle les contient, la nature aussi est cause et effet; elle est l'effet de la cause qu'elle est

(1) La vésicule germinative qui est dans l'œuf, ou, pour parler plus exactement, dans le jaune (*vitellus*). D'une forme parfaitement sphérique, son diamètre est de 1/30e de millimètre.

(2) Elle est dans la vésicule (voy. Longet, *Traité de physiologie*, II, 3e partie, p. 70, et suiv.). Peut-être aussi est-elle identique avec la vésicule.

elle-même. Mais comment l'est-elle? Avec l'idée de cause que nous avons acquise, la réponse à cette question va de soi. La nature est une cause à l'instar des causes qu'elle contient, c'est-à-dire qu'elle est également, en tant que cause, l'effet d'une cause avec laquelle elle est virtuellement identique et dont elle est formellement différente. Quelle est cette cause de la nature? D'abord, il est naturellement certain que comme cause elle est antérieure à son effet; puis, que par rapport à cet effet qui est la nature, elle est la cause première. Étant la cause *première*, elle est non-seulement différente de la nature effective, mais encore elle est toute autre étant elle-même sans cause. Son état n'est donc pas la condition de la nature qu'elle contient, il est vrai, mais dans sa virtualité seulement, et ainsi elle n'est identique qu'avec elle-même. Mais une cause première et identique est parfaitement définie en elle-même et par elle-même comme une cause souveraine et immuable, et si elle est cela, elle est nécessairement parfaite. Elle est donc ce qui *est*, l'être pur et simple, l'être infini, Dieu.

Ainsi le fait du mouvement et l'observation scientifique que le mouvement est indéfini, nous conduisent tout d'abord à la certitude rationnelle qu'il est un être existant par lui-même, un Dieu personnel et infini, c'est-à-dire éternel. La philosophie de la raison pure inscrit ce point comme invinciblement acquis.

IV

Il est un Dieu, un Dieu personnel; c'est une chose aussi certaine que peut l'être un fait qui n'admet pas de doute, bien qu'il soit acquis par une autre voie d'information que par celle des sens. Chose singulière cependant, la connaissance de Dieu, loin de nous expliquer le premier *comment* de l'origine de la nature et par suite aussi le *pourquoi* de cette nature, en rend au contraire le problème tout à fait insoluble, même à l'hypothèse. En effet, la nature, étant mobile et changeante, est nécessairement non achevée, c'est-à-dire imparfaite; rien n'est plus évident. *Comment* alors Dieu, qui, puisqu'il *est*, n'a sa raison d'être que s'il est immuable et, par conséquent, parfait de toute perfection, comment Dieu, l'absolu (*sat*), peut-il être la cause ou le principe de la nature, le relatif (*asat*).

Les Indiens et les Hégéliens ont cru se tirer de cette difficulté en déclarant que Dieu est l'identité de l'être et du non-être, de l'absolu et du relatif (1). Ce sont là des mots vides de sens. Le christianisme, et d'autres religions avant lui, ont expliqué le problème par la *chute*.

Mais la chute comme l'identité de l'identique et du

(1) *Sad-asat-tat-paran yat:* L'Être et le Non-Être, voilà (l'*ens*) κατ' εξοχην (*Bhag. Gitâ*, XI, 37).

non identique, loin de résoudre la difficulté, la rend plus inextricable encore. Mieux vaudrait presque s'en tenir à la doctrine franchement dualiste des gnostiques, ou à celle qu'elle ne fait que reproduire, au dualisme des anciens Perses (1). Qui ne voit en effet que le système de la chute fait de Dieu, en dernière analyse, l'auteur responsable de toute imperfection et, partant, un être foncièrement imparfait? On croit tout concilier en mettant l'imperfection de la nature au compte de la liberté. Mais la liberté d'où vient-elle, si ce n'est de Dieu? On essaye cependant de raisonner : il dépendait de la créature raisonnable de ne pas abuser d'une liberté qui était parfaite. Plaisant raisonnement! Comme s'il était possible de ne pas abuser d'une chose, à un degré quelconque, si la possibilité de l'abus est inhérente à cette chose ou donnée avec elle. En effet, on ne nie pas que cette possibilité ne fût donnée avec la liberté, et ainsi l'on s'engage, avec la chute, dans une impasse au fond de laquelle on trouve, bien qu'on en ait, un dieu qui ressemble à l'être suprême du gnosticisme des émanations successivement dégradées (αἰῶνες), ou, dans tous les cas, au dieu de l'anthropomorphisme.

(1) Qui est pourtant absurde. Ainsi, après avoir reconnu dans Ormazd et Ahriman deux êtres également souverains et illimités, il imagine, pour expliquer la création ou la nature, qu'il y eût entre eux un espace *vide* (*vâi*), où la lumière (Ormazd) entra en composition avec les ténèbres (Ahriman). Voy. le *Bundehesch*, ap. Spiegel, *Die tradit. Litteratur der Parsen*, p. 95.

Accepter en philosophie les données de l'anthropomorphisme ou celles d'une gnose quelconque (1), serait absurde, et, d'un autre côté, la solution rationnelle du problème dont il s'agit est, nous l'avons déjà dit, impossible. Toutefois, à défaut d'une solution entière, la question peut du moins être serrée de très-près, et c'est ce que nous allons tenter.

Dieu, répétons-le, est le principe de l'être pensant et la cause essentielle de la nature. Il est ainsi essentiellement tout être, l'être par essence et, par suite, l'être absolu et éternel. Cette notion, que les mathématiques se sont en vain efforcées de nous rendre accessible par une formule algébrique, telle que $\frac{A}{0} = \infty$ (2), la haute antiquité a su l'exprimer admirablement par le אהיה אשר אהיה, *Sum qui sum* (3). Non que l'idée de Dieu soit épuisée par cette définition ; aucune langue ne l'épuise, il n'y a pas de nom adéquat à la Divinité (4). Mais le *éhéjé asher éhéjé* donne à entendre, mieux que nulle autre formule, ce qui est contenu dans l'idée de

(1) On sait qu'il y en a eu un certain nombre, offrant toutes, à des degrés divers, un mélange quelquefois difficile à préciser de christianisme, de platonisme, de magisme et de bouddhisme. (Voy. Hildebrandt, *Philosophiæ gnosticæ origines*.)

(2) *Dictionnaire des sciences mathématiques*, par de Montferrier, II, p. 112.

(3) *Exode*, III, 14.

(4) L'impuissance de l'exprimer ne se montre nulle part mieux que dans le « *hoû hoû*, lui est lui, » ou simplement lui, *hoû*, des sofis. (Voy. *Mantic Uttaïr*, p. 23, tr. G. de Tassy ; — Ewald, *Comptes rendus de l'Acad. de Gœtt.*, 1853, p. 218.)

Dieu, à savoir la personnalité de l'être ou de l'essence dans l'éternité.

L'unité de l'essence est déterminée par son éternité; l'être éternel est nécessairement un; il n'y a en lui ni divisions ni parties : donc la nature, en tant qu'*essentielle*, est identique avec Dieu. Toute perfection de Dieu, et la nature essentielle ou idéale est par cela même une perfection de Dieu, est Dieu tout entier. Ainsi la nature essentielle est Dieu; elle est Dieu de toute éternité, et Fénelon avait raison de dire que Dieu est la suprême Nature (1).

Maintenant, en disant que la nature actuelle ou concrète, et, par conséquent, phénoménique, procède de la suprême nature, de la nature idéale, on indique son origine et on l'indique avec certitude, mais on ne l'explique pas. Et d'abord, qu'est-ce que cette origine? Est-ce une origine comme une autre, c'est-à-dire implique-t-elle un commencement temporel proprement dit? Comment le savoir, puisque le mouvement est indéfini? Il est vrai que le mouvement indéfini nous a conduit déjà à constater une cause première, différente quant à la forme de son effet, qui est la nature concrète. Mais le temps n'avait rien à voir dans la solution de cette question; puis nous ne devons pas taire l'objection qui consiste à présenter le mouvement indéfini comme le mode éternel et le caractère même de l'être. Car enfin, dira-t-on, puisque nous ne voyons jamais qu'une chose

(1) *Études de théologie*, par les PP. Daniel et Gagarin, I, p. 24.

finit, mais qu'elle change et se transforme seulement, il n'y a pas de raison pour se refuser à la conviction que ce mouvement est sans fin et, partant, sans commencement, ce qui revient à dire qu'il est infini. C'est ce que semblent avoir pensé les philosophes ou mieux les théosophes de l'Orient, quand ils ont dit : « Si tu continues à marcher et que tu avances toujours, tu entendras jusqu'à l'éternité ce cri : Avance encore (1)! » On peut donc raisonnablement admettre que l'état actuel de la nature est celui de l'être même, d'où il suit que le panthéisme est la vérité.

Ces objections ne manquent pas d'un certain poids; évidemment, puisque, depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours, le panthéisme a trouvé, à chaque époque, des partisans parmi les penseurs les plus distingués et, sans doute aussi, les plus sincères (2). Néanmoins elles sont fausses. Nous n'affirmons certes pas que la nature a eu un commencement *temporel;* nous ne pouvons rien affirmer à ce sujet. Mais ce que nous pouvons affirmer, c'est que le mouvement *indéfini* n'est pas le mouvement *infini*, et que l'idée

(1) *Mantic Uttaïr*, trad. Garcin de Tassy, p. 202.

(2) Parmi les penseurs les plus éminents du panthéisme, trois se distinguent entre tous : l'auteur anonyme de la *Baghavad-Gîtâ*, Héraclite d'Éphèse et Spinoza. Le système le plus logique et le plus profond qui proclame que, simultanément μιη, tout est et n'est pas, est sans doute celui du « ténébreux » (σκοτεινός) Ionien, le précurseur de Hegel (voy. l'ouvrage savamment étudié de l'infortuné Ferd. Lassalle, *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen*, surtout I, p. 46 sqq., 49 sq., 55 sq., 336 sq. Je n'ai pas réussi à me rendre

du mouvement infini, appliquée au phénomène, est en science aussi absurde que celle du continu appliquée à la courbe géométrique. L'infini est immuable et le continu est indivisible, et puisque la courbe géométrique, qui n'est qu'un composé de lignes droites, est naturellement divisible, le mouvement concret, qui lui est analogue en tant que composé de changements, ne saurait être immuable, c'est-à-dire infini. Dès lors, nous en reviendrons à dire que la nature phénoménique est différente de l'Être, qu'elle est autre que Dieu, et ainsi le panthéisme, l'identité formelle de l'essence avec la substance disparaît, emportant avec lui sa conséquence fatale, le matérialisme, la pire des doctrines : *Epicuri de grege porcum* (1).

V

La raison ne place en Dieu, elle n'identifie avec l'Être que la nature essentielle. La nature essentielle, étant *in esse*, est nécessairement immuable; elle n'admet ni changement ni ombre de changement.

Mais l'immuable n'est pas l'immobile absolu; l'immuable n'est pas l'absence du mouvement; il est la

compte du rapport fondamental que le système d'Héraclite offrirait, suivant Gladisch (voy. *Gœtting. gelehrte. Anzeigen*, 14 mai 1859), avec la religion de Zoroastre.

(1) Horat., *Epist.*, I, 4.

perfection du mouvement, il est le mouvement idéal. Le mouvement idéal est la relation éternelle, c'est-à-dire immuablement identique de l'être avec lui-même. Une telle relation n'appartient pas au phénomène, cela va de soi. La nature phénoménique n'est donc pas en Dieu ni ne provient de Dieu par un acte de Dieu.

Cependant cette nature existe. Oui, elle *existe*, c'est le mot, et c'est parce qu'elle existe qu'elle n'*est* pas. Ce qui *est* demeure inaccessible à tout mode ou changement; ce qui existe n'existe que parce qu'il change et qu'il se modifie sans cesse. Dieu qui est, qui est l'être, est donc véritablement « le néant de l'existence, » comme l'ont dit avec bonheur les sofis (1), et ainsi la nature phénoménique n'existe pas en lui. Mais si elle n'est ni n'existe en Dieu, ni par conséquent pour Dieu, comment donc existe-t-elle? Car enfin elle existe. Oui, elle existe, et puisqu'elle ne peut exister en Dieu, en qui rien n'*existe* parce qu'il *est*, qu'il est tout *être*, elle ne peut exister et elle n'existe que par rapport à elle-même, dans sa propre vision.

Ainsi la nature est venue à l'existence par elle-même. Mais comment? D'une manière analogue, ce nous semble, à tout ce qui dans son sein se fait une individualité à part. En faisant retour sur elle-même avec une vue particulière et pour ainsi dire égoïste, la nature a dû se voir d'une manière partielle et comme à part Dieu. Dans la vision de Dieu, elle *est* parfaite; dans une

(1) *Mantic Uttair*, p. 208.

vision qui s'abstrait de Dieu (ἀνάλυσις), elle *devient* imparfaite. Quoi de plus rationnel ?

La nature a donc engendré le phénomène, ce monde instable et versatile dont nous faisons partie, au moyen d'une opération qui lui est propre. Dans cette condition, l'Être immuable l'ignore; la vision divine, qui est la perfection absolue, contemple éternellement la nature comme suprême nature, adéquate à l'Être. Le phénomène est donc sans relation essentielle, c'est-à-dire véritablement réelle, avec Dieu, et de là résulte cette grande vérité philosophique que Dieu n'a pas créé le monde.

VI

Dieu n'a rien créé, il ne crée rien, il ne peut rien créer. Créer, au sens théologique, c'est faire que quelque chose qui n'est pas vienne à l'existence. Il y a là d'abord une contradiction dans les termes. Ce qui n'est pas ne sera jamais; de rien, rien ne peut sortir : *ex nihilo nihil* (1). Puis, tout ce qui est est immuable et

(1) Ainsi que beaucoup d'autres théologiens, Maïmonide cherche à prouver la création *ex nihilo;* mais l'argumentation de l'illustre rabbin est pénible, diffuse et obscure, et ne porte aucune conviction dans les esprits. La raison la plus décisive pour lui consiste d'ailleurs à dire que cette création « est l'opinion de notre père Abraham et de Moïse, notre prophète. » (Voy. *Guide des égarés*, trad. Munk, t. II, p. 180; cf., p. 107 et alibi.)

parfait, et tout ce qui existe est sujet au changement et imparfait. Or il est reconnu et admis, nous l'avons remarqué déjà, qu'il n'y a rien dans l'effet qui ne soit dans la cause. Si donc Dieu créait, il ferait, en premier lieu, une chose impossible, ce qui lui est défendu, précisément parce qu'il est Dieu; et, en second lieu, il ne serait pas Dieu, puisque celui qui fait une chose imparfaite est nécessairement lui-même imparfait. Aucune subtilité de langage ne pourra nous tirer de là. Aussi le passage biblique : « Au commencement *Dieu créa* le ciel et la terre, » a-t-il un sens purement symbolique.

Répétons-le : la nature s'est faite elle-même; elle a donné lieu à son existence phénoménique en se considérant pour elle-même et non en Dieu. Cette opération lui a valu la condition du commencement *en soi.* Ne se contemplant plus dans la vision divine, elle a cessé d'être la réalité divine, la vraie réalité. De l'*in esse*, elle est tombée dans l'*in fieri*, dans le changement et dans la transformation. Elle n'est pas devenue une illusion ou une simple apparence, non; mais elle a acquis une fausse réalité ou une réalité relative : *asat.* Ce qui naît et périt n'est jamais réellement : *cum gignatur, et intereat, neque vere unquam sit* (1).

Maintenant la raison se demande comment la nature essentielle, qui est adéquate à l'être, a pu se faire une individualité à part, comment elle a pu se considérer en elle-même et pour elle-même. On ne peut pas ré-

(1) Platon, *Timée*, édit. Biponti, t. IX, p. 301.

pondre que c'est parce qu'elle est libre, puisque, étant adéquate à l'Être, sa liberté est identiquement la même que celle de Dieu. Elle n'a pas pu se servir de sa liberté pour faire scission d'avec Dieu, pour se constituer dans un état qui est autre que celui de Dieu. Si cela était, Dieu se serait retourné contre lui-même; il se serait séparé lui-même d'avec lui-même; il aurait détruit l'être (*sat*) en y introduisant l'existence (*asat*) : chose absurde et impossible au même titre que la *chute*. L'être est ou n'est pas : ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν (1); il n'y a pas pour lui une manière ou un mode d'être, il est l'absolu.

L'affirmation que le phénomène n'est pas l'œuvre de la liberté de Dieu est donc de certitude rationnelle. Cependant la nature phénoménique doit se rapporter de quelque manière à la suprême nature. Ne nous le prouve-t-elle pas constamment elle-même par l'ordre et par la beauté avec lesquels elle est ajustée et qui frappent plus encore le regard que son caractère si profondément instable et versatile? On connaît cet argument du grand élève de Platon, argument que devait nous conserver, tant il est magnifique, le prince des orateurs : « S'il y avait des êtres qui eussent toujours vécu au milieu des profondeurs de la terre, dans des demeures ornées de tableaux, de statues et de tout ce que possèdent en abondance les heureux du monde; si ces êtres avaient vaguement entendu parler de l'existence des dieux tout-puissants, et que, la terre s'en-

(1) Parménide, v. 70, édit. G. G. Fülleborn.

tr'ouvrant, ils pussent s'élever du fond de leurs retraites souterraines aux lieux que nous habitons, à la vue de la terre, de la mer et de la voûte du ciel, quand ils reconnaîtraient l'étendue des nuages et la force des vents, quand ils admireraient la beauté du soleil, sa grandeur et ses torrents de lumière, quand enfin ils considéreraient, aussitôt que la nuit venue aurait enveloppé la terre de ténèbres, le ciel étoilé, les variations de la lune, le lever et le coucher des astres, accomplissant leur course immuable de toute éternité, sans doute ils s'écrieraient : Oui, il y a des dieux, et ces grandes choses sont leur ouvrage (1). » Quelle magnifique amplification du *Cœli enarrant gloriam Dei!*

La nature phénoménique tire donc son origine de la nature idéale : *ex Deo* (2). Sur ce point, il y a certitude invincible; mais quant à pénétrer plus avant, nous ne le pouvons. Nul homme ne dénouera jamais le nœud du problème en nous disant le *comment* de l'opération première, ce *comment* qui constitue le commencement en soi. Il faut bien que la nature idéale ait donné lieu à l'existence du phénomène, et si c'est en se contemplant autrement que dans sa vision idéale, nous pouvons ajouter en toute sûreté, ce nous semble, que cette abstraction a dû être déterminée *librement*.

La suprême nature étant souveraine en liberté comme en toute perfection, rien absolument ne pouvait lui

(1) Cicero, *De natura Deorum*, lib. II, cap. XXXVII; trad. Ch. Galusky.

(2) I *Joan.*, v, 19. — Cf., I *Corinth.*, VIII, 6.

faire une *nécessité* de s'abstraire d'elle-même. Mais comment l'Être a pu s'abstraire librement de lui-même sans porter atteinte à sa liberté, à la loi de sa perfection, à l'identité de son être, voilà l'incompréhensible et l'inexplicable. Pour dénouer le nœud de l'énigme, il faudrait que nous pussions concevoir un rapport principiel entre l'absolu et le relatif. Or, loin de concevoir un rapport pareil, la seule pensée qu'il soit possible suffit déjà pour nous confondre et pour troubler toutes nos puissances intellectuelles.

INSCRIPTIONS COSMIQUES.

I

Laissons donc, sans nous en occuper plus longuement que ne le conseilla la sagesse aux Anciens, aux Égyptiens et aux Indiens (1), cet impénétrable *comment* de l'opération première en vertu de laquelle la nature phénoménique se rapporte à l'Être, « le néant de l'exis-

(1) Allusion à un passage d'un hymne védique (mand. I, anuv. 24, sûkta 6), où le poëte répond à la question de l'origine du monde par la question : Qui le sait ? *kó vi véda*, question qui, d'après le commentaire, équivaut à l'affirmation positive que « cela n'est connu de personne. » *na kénâpi djnâyata*. Allusion aussi à l'inscription de Saïs (peut-être la même que celle dont parle Jamblique, *De mysteriis*, sect. VIII, c. v) : « ... Personne n'a soulevé mon voile, τὸν ἐμὸν χιτῶνα οὐδεὶς ἀπεκάλυψεν, κ. τ. λ. (voy. Proclus, *Comment. in Timaeum*, l. I, p. 69 ; recens. Schneider).

tence » (1). C'est le secret d'Amoun, la divinité cachée (2), ou, pour parler un langage exempt de mysticisme, c'est l'imperfection, le mal en soi, cette chose que les penseurs de l'Inde ont nommé avec tant de vérité l'obscurité, *tamas* (3), qui nous le voile naturellement et qui, du même coup, nous cache aussi le *pourquoi*. C'est de l'existence ou de la nature telle qu'elle est qu'il faut s'enquérir maintenant, et nous pouvons nous tenir pour assuré à l'avance qu'il est possible de le faire avec un entier succès. Car la nature, c'est nous en somme (4), et le poëte l'a dit : « Rien de ce qui concerne l'homme ne nous est étranger : *Homo sum : humani nihil a me alienum puto.* » Avec la nature nous sommes sur le pied d'égalité; nous y sommes dans toute l'acception du mot chez nous. Aussi les Indiens, parce qu'elle est pleinement démontrable, lui ont donné le nom de

(1) Définition déjà citée du soufisme de l'Être, et qui nous suggère la seule manière rationnelle dont on peut entendre la phrase : « Dieu tira le monde du néant. » C'est Dieu lui-même qui est ce néant par rapport à la nature phénoménique qui, en lui, n'existe pas, n'est rien.

(2) Tel est, suivant Manéthon le Sébennite, le sens du mot égyptien *amoun* (τὸ κεκρυμμένον). Voy. Plutarch. *De Iside et Osir.*, c. IX; edit. Parthey, p. 14.

(3) Voy. *Bhagavad-Gîtâ*, lect. XIV, sur les trois qualités qui constituent la nature suivant les Indiens, et qui sont *sattva*, la bonté, et, par suite, la lumière ou la science, *radjas*, la passion, et *tamas*.

(4) L'homme est un microcosme (μικρόκοσμος), le monde en petit, l'abrégé de l'univers.

tattva (1), mot qui dérive de *tat*, pronom démonstratif. Nous pouvons donc savoir, sinon comment, du moins par quoi et avec quoi la nature a commencé.

Eh bien! avec quoi a-t-elle commencé? Il est tout naturel qu'au sens phénoménique elle a commencé, qu'elle a dû commencer avec ce qui est la condition générale de la possibilité (2) de tout phénomène, qu'elle a commencé avec le temps. Dans le temps, nous avons sûrement ce commencement conforme à la nature que le grand élève du plus naturel et du plus rationnel des philosophes anciens déclare le plus difficile de trouver en toute chose (3).

Cependant le temps en lui-même et par lui-même n'a pas une existence concrète. Quand on l'abstrait des choses qu'il accompagne, qu'il enveloppe et qu'il pénètre, on s'aperçoit que ce n'est plus rien d'appréciable; l'entendement ne saisit le temps que par ce qui le mesure. Or, ce qui le mesure et fait ainsi que notre compréhension puisse le saisir, c'est l'espace. Mais, à son tour, l'espace ne tombe pas sous les sens par lui-même; abstraitement considéré, il n'est pas plus une existence que le temps. N'étant rien de concret par lui-même, il ne peut pas mesurer le temps qui n'est non

(1) Par opposition à la vérité métaphysique, l'ontologie, qui a nom *sattva*.

(2) « *Allgemeine Bedingung ihrer Möglichkeit*, » a dit Kant, *Die Kritik der reinen Vernunft*, p. 40, édit. Rosenkranz.

(3) « *Rationem vero originis naturaliter explicare, difficillimum est* » (Platon, *Tim.*, p. 303, éd. Bip.).

plus rien par lui-même. Pour que l'espace mesure le temps et le rende ainsi sensible, il faut d'abord qu'il se manifeste, et il ne se manifeste que par ce qui ne peut exister sans lui et, partant, sans le temps. Ce, sans quoi ni l'espace ni le temps ne peuvent venir à l'existence, et ce qui, à son tour, ne peut apparaître sans eux, est le phénomène en soi, la substance. Les trois termes fondamentaux de la nature sont donc le temps, l'espace et la substance, s'appelant et se déterminant réciproquement les uns les autres. Dépouillés de cette attraction réciproque et mutuelle, ils ne réaliseraient rien. De là il résulte que la condition nécessaire de l'existence est le mouvement. Sans le mouvement, le temps demeurerait enseveli pour nous dans l'immuable, l'espace se confondrait avec l'immensité ou l'infini, la substance ne se différencierait pas de l'essence ; tous seraient l'éternité, qui est l'identité de l'Être.

Si ces prémisses sont d'évidence scientifique aussi bien que rationnelle, et nous sommes convaincu qu'elles le sont, il s'ensuit que le mouvement, que nous avons inscrit déjà à la base de toute certitude, constitue de même la possibilité de la nature phénoménique. Il y a là une corroboration mutuelle et réciproque qui contribue fortement à démontrer la solidité de la position philosophique que nous avons prise. La remarque suffira.

Mais qu'est-ce que le mouvement, lui qui fait surgir le phénomène, lui par lequel la nature émerge du milieu de ses éléments inertes par eux-mêmes, tant qu'ils demeurent isolés? Est-ce un rapport purement

mécanique, c'est-à-dire machinal? Cela ne se peut, car si ce rapport était purement mécanique ou machinal, il aurait fatalement produit n'importe quoi, mais il l'aurait produit à coup sûr dans un état chaotique ; il n'aurait jamais constitué ni pu constituer le *cosmos*. Le mouvement n'est donc pas un rapport purement mécanique, fatal ou aveugle; il est le rapport naturel des éléments. Il est tellement leur nature, tellement conforme à leur virtualité, que sans lui, c'est-à-dire avant sa manifestation, ils ne peuvent être pensés que comme de pures entités philosophiques, c'est-à-dire comme n'existant pas concrètement. Dès qu'il apparaît, ils commencent à se trouver déterminés en eux-mêmes et entre eux en nombre, en poids et en mesure. Le mouvement est ainsi tout en progrès; il est le progrès (1). Comment le savons-nous? Eh ! nous le savons par l'étude de la nature, où tout provient du mouvement combiné du temps, de l'espace et de la substance, et où tout, quant à l'ensemble du moins, est disposé en nombre, en poids et en mesure : *Omnia in numero, pondere et mensura.*

(1) Le sanscrit, qui est de toutes les langues la plus riche en intentions philosophiques, ou, pour parler plus exactement, qui est la langue dans laquelle ces intentions se présentent le plus à découvert, le sanscrit rend l'idée du mouvement d'un point donné par un mot qui exprime la direction en haut, dans le sens du progrès et de la perfection par conséquent. En effet, *ata ûrdhva*, littéralement « d'ici en haut », sert pour dire « à partir de ce moment-ci. » (Voy. *Bhagavad-Gitâ*, XII, 8.)

II

Le mouvement servant à réaliser le cosmos, c'est-à-dire un monde ajusté avec ordre et beauté, vient ainsi se prouver à notre raison comme une entité libre, et, par conséquent, c'est lui qui nous démontre positivement on dirait ce que nous avons avancé déjà par nécessité logique, à savoir que la nature est librement produite. Pour dire toute notre pensée, il nous paraît incontestable que le mouvement est identiquement la même chose que la liberté, telle qu'elle a dû *devenir* en sortant de l'*in esse* par cette opération première dont nous avons renoncé, et avec raison, de rechercher le *comment*. En identifiant ainsi le mouvement, nous n'entendons nullement reprendre l'affirmation précédemment émise (1), à savoir que le phénomène n'est pas l'œuvre de la liberté suprême. Nous persistons à soutenir, pour les raisons déjà données, que la liberté idéale n'est pour rien dans l'abstraction de la nature essentielle d'elle-même, abstraction qui a donné lieu au phénomène. Mais l'idéal une fois projeté en phénomène, *per speculum*, s'il est permis de se servir de cette comparaison (2), l'agent organisateur du phénomène, le mou-

(1) Voy. *suprà*, p. 20.

(2) Une comparaison n'est jamais juste, elle est *presque* vraie et ne l'est jamais tout à fait. C'est pourquoi il y a des langues, le sanscrit par exemple, où la comparaison est exprimée par un mot négatif, tel que *na*.

vement, ne peut être conçu que comme l'abstraction phénoménique du mouvement idéal, et le mouvement idéal, qu'est-ce? sinon la liberté de l'Être dans sa relation avec lui-même? Le mouvement phénoménique *devint* donc la copie du mouvement idéal, qui est identique avec la liberté suprême, et, comme copie, il eut le caractère de toute copie, un mélange de perfection et d'imperfection, de bien et de mal, de vérité et de mensonge.

L'antiquité, d'une vue si lucide parfois, n'a peut-être jamais eu la conception nette de ce que nous venons de développer. Elle nous dit, par la bouche d'Isaïe (1), d'Amos (2), d'Eschyle (3), d'Euripide (4), de Théognis (5), de Lactance (6), de Mahomet (7), d'Ibn-Khaldoun (8) et de quantité d'autres penseurs, que c'est Dieu qui est l'auteur du mal ou, ce qui revient au même, qu'il le veut. Cela est contradictoire, c'est-à-dire ab-

(1) Isaïe, XLV, 7 : ובורא רע, Dieu crée le mal.

(2) Amos, III, 6.

(3) Voy. Platon, *Républ.*, l. II, p. 99; éd. Imm. Bekker.

(4) « Le mal est inné à tous les hommes, ὡς ἔμφυτος μὲν πᾶσιν ἀνθρώποις κάκη. » Ap. J. Stobæum, *Florilegium*, X, 17; édit. Gaisford, I, 251.

(5) « Deus primum malum (πρῶτον κακὸν) dedit viro. » (Theognis, *Sententiæ*, v. 151; cf. 165 et al.)

(6) Lactantii *Liber de ira Dei*, cap. XIII. Voy. *Opera omnia*, t. II, p. 150; Paris, 1748 : « *Deus.. potest mala tollere : sed non vult.* »

(7) *Coran*, sûra X, 107; XC, 10; XCI, 8. — Cf. Sprenger, *das Leben des Moh.*, II, 306.

(8) *Prolégomènes*, tr. Slane, p. 268, 299.

surde. On l'a compris, et l'on a inventé, sous une forme ou sous une autre, la *chute*. L'un vaut l'autre, nous l'avons expliqué déjà. Le mal en soi, l'imperfection, n'est ni de Dieu ni de la créature en tant qu'elle fait usage de la raison intelligente. La nature est constituée dans le mal comme dans le bien par cela même qu'elle existe, et, en sous-ordre, par le mouvement indéfini qui est la condition nécessaire de l'existence.

Nous y reviendrons quand nous inscrirons la philosophie de la morale. Pour le moment, il suffit d'avoir déterminé la source de l'imperfection du phénomène. Maintenant considérons sous leur rapport cosmique les moyens que le mouvement met en œuvre pour établir la nature telle que nous la voyons.

III

Nous avons reconnu, avec Kant, que le temps en soi n'est que la possibilité générale du phénomène, ou comme qui dirait une entité de la nature en projet. Par le mouvement, qui lui donne une prise efficiente sur la substance, il devient un véritable facteur, le facteur le plus actif de l'œuvre *in fieri*. La raison populaire, qui pénètre souvent la nature d'une manière heureuse, a de tout temps compris ainsi le rôle du temps, et dans plusieurs langues, en sanscrit, par exemple, et en grec, cette compréhension se trouve exprimée par le mot qui

dénomme le temps et qui veut dire, constitutivement, *facteur* (1).

Avec cela s'accordent les doctrines que divers peuples ont professées par rapport au temps. Dans le zoroastrisme, il est le *zervan-akarana*, le temps indéfini, l'espace autonome (*thwâsa-qadhata*), qui fait tout par son infaillible parole (*manthrô çpentô*), sa parole efficiente ou créatrice, l'*ahuna vairya*, et le Vendidad, le Yaçna, ainsi que d'autres parties de l'Avesta, racontent ses œuvres premières (2). Les chantres de l'Inde, à leur tour, disent que le temps est la racine universelle (*moûlan sarvam*) de ce qui est et de ce qui n'est pas, qu'il produit les êtres, qu'il les emporte, etc. (3). Les poëtes de la Grèce se prononçaient dans le même sens : « Le temps est le père de toute chose : χρόνος, ὁ πάντων πατὴρ, » s'écrie l'auteur des savantes filles des Muses (4); et Sophocle lui attribue la qualité de « tout-puissant,

(1) *Kâla* et καιρὸς (=χρόνος) paraissent être au fond les mêmes mots et dériver d'un radical *kar*, faire. (Cf. Pott, dans *Zeitschr. für vergleichende Sprachforschung*, IX, 1860, p. 175, note.)

(2) Voy. *Vendidad*, XIX, éd. Brockhaus, p. 179; *Bundehesch*, I; ap. Spiegel, *Die traditionelle Litteratur der Parsen*, p. 98; *Minokhired*, ib. p. 143; *Yaçna*, XIX, ib., p. 37.— Cf. J. F. Kleuker, *Anhang zum Zend-Avesta*, I, 2e part., p. 284 sqq.

(3) Voy. *Mahâbhârata*, *Adiparva*, çl. 240 sqq., éd. Calcutta, I, p. 9 : *Kâlamûlam idan sarvan bhâvâbhâvaû*, etc. Voy. encore un passage de l'*Atharvavêda*, cité par d'Eckstein, *Cosmogonie de Sanchoniathon*, dans le *Journal Asiatique*, avril, mai 1860, p. 405 : « C'est dans le temps (*kâlé*) que sont placés les mondes. »

(4) Pindare, *Olymp.*, II, v. 32.

ὁ παγκρατὴς χρόνος (1). » Sans doute que « l'ancien des jours » (עתיק יומין) de l'hébraïsme (2) peut aussi passer pour une personnification du temps créateur, car on le retrouve, compris d'une manière analogue, chez des congénères des Hébreux (3). Il est digne aussi d'être noté que dans un passage de l'Epître aux Romains (XII, 11), là où la Vulgate de saint Jérôme dit : « C'est le Seigneur que vous servez, *Domino servientes*, » la Vulgate primitive, l'Italique (*Itala*), qui date du second siècle et passe pour rendre les originaux avec une « scrupuleuse exactitude, » met : « C'est le *temps* que vous servez, *tempori servientes* (4). Enfin des dictons populaires, tels que : « Tout se fait avec le temps (5), le temps vient à bout de tout, le temps est un grand maître, il faut compter avec le temps, le temps est l'étoffe dont la vie est faite (6), » et beaucoup d'autres semblables qu'on trouve dans la bouche de tous les peuples sans exception, à part celui qui est singulière-

(1) *Œdipe à Colone*, vers 609.

(2) Daniel, VII, 9.

(3) Rappelons la cosmogonie phénicienne où *Oulom*, c'est-à-dire Αἰών, le temps sans bornes, joue un rôle si important. (Cf. Renan, dans les *Mém. de l'Acad. des I. et B.-L.*, XXIII, p. 257.)

(4) Voy. *Introd. hist. et crit. aux liv. du N. T.*, par Reithmayr, trad. par de Valroger, I, p. 284, 289, note 1.

(5) La flatterie a su en exempter les Césars, et elle a dit : « Aux Césars le mérite vient avant le temps : Cæsaribus virtus contigit ante dies. » (Voy. *Chronicum Karoli VI*, l. I, c. 1.)

(6) Voy. *Œuvres* de Benj. Franklin, II, 172.

ment caractéristique d'une nation mercantile, à savoir, *time is Money;* je dis, ces dictons ont certainement aussi quelque valeur comme affirmations spontanées du rôle que le temps occupe dans l'ordre cosmogonique.

C'est donc établi : le temps, qui n'a qu'une existence d'entité, c'est-à-dire virtuelle, avant d'être saisi par le mouvement, devient, par l'application efficiente que le mouvement fait de lui sur la substance, ce puissant moteur qui a produit et ne cesse de produire dans l'espace, avec son étoffe (*stoff*), cette même substance, le phénomène de la nature dans son ensemble comme dans ses moindres détails. Il est donc d'un langage très-exact de dire que la nature existe *de tout temps* et qu'elle a *toujours* existé (1). L'expression est d'ailleurs heureuse autant que naturelle pour affirmer que la nature est finie dans le mouvement indéfini. En effet, elle détermine la réalité phénoménique comme contemporaine de l'action initiale du temps, et elle ne précise aucun moment positif pour ce commencement.

Voyons maintenant la substance.

(1) Aucune science ne démontre ce fait d'une manière plus saisissante que l'astronomie. D'après les astronomes, telle étoile, parmi les nébuleuses, met *deux millions d'années* pour faire arriver jusqu'à nous ces rayons de lumière qui parcourent cependant 300000 kilomètres par seconde. Combien d'autres millions d'années derrière ces deux millions ne faut-il pas supposer, par une hypothèse qui acquiert l'évidence d'un fait positif, pour la formation de ces étoiles, derrière lesquelles il y en a d'autres, cela ne souffre pas de doute, qui se rapportent à elles comme celles qui sont résolues se rapportent à notre planète !

IV

La substance, le mot même le dit (*sub-statum*) est le sujet (*sub-jectum*) de la nature essentielle qui est adéquate à l'essence de l'être. Elle est donc, comme nous l'avons dit déjà, le phénomène en soi, une pure virtualité plastique ou concrète. Par conséquent, elle n'est jamais une entité dans l'acception spéculative du mot, comme le sont, avant leur emploi phénoménique, le temps, l'espace et le mouvement. La substance est douée en elle-même d'une sorte de réalité contingente et cela sans doute en vertu de l'abstraction de vision qui l'a produite. Elle présente ainsi dès sa naissance le caractère ou l'empreinte (χαρακτήρ) de sa cause, mais à l'état de puissance seulement. Et elle resterait telle, rien n'arriverait en elle à la véritable réalité phénoménique, si le mouvement ne venait imprimer aux facultés qui l'accompagnent, au temps et à l'espace, l'impulsion créatrice dont elles sont capables. Cette impulsion donnée, la réalité de contingence pure de la substance et de tout ce qu'elle contient à l'état d'impression devient, ou a chance de devenir, une réalité concrète. La nature s'organise suivant le reflet ou l'empreinte que la substance présente de son type, et selon le travail plus ou moins normal du mouvement et de ses agents sur cette empreinte. C'est là, à proprement parler, la création ; il n'y en a pas d'autre.

INSCRIPTIONS PHYSIQUES.

I

Cependant Leibniz conçoit la substance comme une infinité de monades, dont il parsème l'univers entier comme d'autant d'entéléchies ou formes essentielles des corps. Il les distingue de la matière qu'il appelle *substantiatum*. C'est une véritable tautologie philosophique ; elle vise inutilement à établir une différence fondamentale entre l'esprit et la matière, l'invisible et le visible (1). En effet, la différence est réelle seulement dans le phénomène développé à l'état de cosmos ; elle n'existe ni ne peut exister en principe, car la substance est une, non dans le sens de l'Être, bien en-

(1) Supposé que la substance eût d'autres catégories encore que l'esprit et la matière, ce que, dans l'absence de toute connaissance sur ce point, nous ne pouvons ni affirmer ni contester, nous embrassons cependant tout ce qui est possible en ce sujet par les termes de visible et d'invisible (Cf. *infrà*, *Insc. mor. et relig.* c. VIII).

tendu, qui est l'identité, mais dans le sens de l'homogénéité, qui admet la variété comme sa qualité constitutive.

Du reste, Leibniz, par son *non substantiam sed substantiatum* (1), exprime, si l'on y regarde en linguiste, cette homogénéité de nature ou de substance que la raison, d'accord avec la science, constate pour l'esprit et la matière et que proclamèrent déjà, un peu trop lourdement, il est vrai, les philosophes de l'Ionie. Nombre de peuples ont suivi, par une vue toute spontanée, la même idée; ils ont exprimé, comme le fait l'illustre philosophe de Hanovre, le corps et l'âme par des mots qui se rattachent, foncièrement, à un seul et même thème. Il y a là l'intuition d'un fait exact, savoir que l'homme est un être indivis (2). L'esprit, en tant qu'il est dans l'homme, n'est qu'une faculté de l'homme, *eine ursprüngliche moralische Anlage*, comme dit Kant, et non un être à part. C'est peut-être aussi en ce sens que les sofis ont dit que « le corps n'est pas distinct de l'âme (3). »

Mais voyons l'appui que nous prête la raison linguistique. Les Irâniens, nommaient le corps *uçtâ* et l'âme *uçtâna*, mots qui dérivent d'un seul et même radical (4). Ainsi les Hébreux identifiaient l'âme avec

(1) Voy. *Opera omnia*, Genevæ, 1768, t. III, p. 499.

(2) Cela paraît avoir été aussi la pensée de Newton. Voy. *Éléments de philosophie*, anal. par Voltaire, 1757; in-8, p. 47.

(3) Voy. *Mantic Ultaïr*, trad. G. de Tassy, p. 102.

(4) *Tèm ahmâkâis azdèbyçcâ uçtâ uçtânâçca yazamaidè* (*Yaçna*

le sang, et ils défendaient, en conséquence de ce sentiment, de manger la chair avec l'âme (1) L'Évangile même, si spiritualiste au fond, ne connaît d'autre terme pour désigner l'âme que le mot ψυχή ou *anima* (2), c'est-à-dire un mot qui n'éveille aucunement l'idée métaphysique de l'esprit de liberté allant où il veut (3), mais qui exprime le fait tout matériel de la respiration et du souffle, (4), ce souffle (רוח) inconscient qui ignore ce qu'il fait (5). Ailleurs, les mots qui nomment l'esprit et la matière, quoique dérivant de radicaux différents, ne font pas pour cela remonter à des idées opposées entre elles. Tels sont, entre beaucoup d'autres, les termes sanscrits *tanu* et *âtman*. Le premier, qui veut dire « corps », désignerait tout aussi bien l'âme, puisqu'il signifie proprement « délié », et se retrouve dans le français « ténu, tendre » et autres mots analogues. Et à son tour, le second, qui veut dire « âme », pourrait fort bien rendre l'idée de corps, puisqu'il veut

V et XXXVII; v. Brockhaus, *V. S.*, p. 14), ce qui veut dire : avec notre propre corps et âme nous le célébrons, à savoir Mazda.

(1) *Deut.*, XII, 23 : « Le sang, c'est l'âme הדם הוא הנפש. » *Gen.*, IX, 4; *Lev.*, III, 17 et al.

(2) Luc, XII, 19 : « καὶ ἐρῶ τῇ ψυχῇ μου· ψυχὴ κ. τ. λ., et dicam animæ meæ : Anima, etc. — Cf. Marc, VIII, 36; Matth., XVI, 26.

(3) Joan., III, 8... *ubi vult spirat.*

(4) Benfey, *Griech. Wurzel-Lexicon*, II, 555.

(5) « Le souffle ne connaissait pas sa propre création, » dit la cosmogonie phénicienne. (Voy. Renan, *Mém. sur Sanchoniathon*, dans les *Mémoires* déjà cités, p. 275.)

dire « qui respire (1) ». Citons encore les termes iràniens, *tashan* et *urvan*. Le premier qui veut dire « corps » vient de *tash* façonner ; l'autre, qui veut dire « âme », se rattache à une racine qui signifie « frapper » (*urv*) (2).

Mais en voilà assez pour démontrer par la raison linguistique, raison qui est souvent du meilleur aloi philospohique (3), que l'esprit et la matière sont constitutivement, comme nous l'avons avancé, une seule et même chose. L'un et l'autre sont des puissances en sous-ordre de la nature, la puissance mère. Toutefois, leur différence, pour n'être qu'une différence de degré, n'en est pas moins profonde. Elle vient de la quantité relative du mouvement dans le rapport du temps et de la substance. Cela veut dire, que, pour

(1) *Atman* pour *ant-man*. *Ant* est le participe présent de *an* respirer, souffler, qui a donné naissance aussi à ἄνεμος, *animus*, *anima*, d'où *âme*.

(2) Cf. Brockhaus, *Glossar ad Vend. Sade*, p. 349, et pour un texte, *Yaçna*, I, p. 2.

(3) L'illustre Wilh. de Humboldt la fait valoir aussi en prouvant la différence de l'esprit animal et de l'esprit humain par le son articulé, qui n'est possible que par l'intention d'exprimer nettement et clairement une conception intellectuelle. Comme les animaux ne profèrent que des sons inarticulés, il est évident que leur esprit n'est pas une faculté de connaissance capable de recevoir les impressions de la raison intelligente, et qu'ainsi il est tout autre chose que l'esprit humain. (Voy. *Ueber die Verschiedenheit des menschl. Sprachbaues. etc.*, p. 65, 66.) Voyez aussi les élégantes leçons de Max. Müller sur la *Science du langage ;* la IXe, p. 381 et suiv., trad. franç.

produire l'esprit, chose de qualité supérieure à la matière (nous ne parlons pas, bien entendu, de l'esprit *animal*), il a fallu des efforts de mouvement plus considérables, et en durée et en intensité, que pour effectuer la matière. Il est ainsi évident que l'esprit n'est nullement la matière pensante *per se*. La matière ne produit pas plus l'esprit que l'esprit ne produit la matière. L'esprit peut s'adjoindre à la matière comme faculté ou puissance, puisqu'il lui est, au fond, homogène, mais il ne peut jamais procéder de la matière, étant d'une catégorie de création différente. La matière fut sans doute le premier résultat du rapport efficient que le mouvement, l'agent organisateur, mit entre les termes élémentaires du phénomène. Toute opération débute naturellement par des effets inférieurs à ceux qui leur succèdent dans la suite du travail. Or, comme le mouvement indéfini, par là même qu'il l'est, n'a pas cessé ni ne cessera d'activer et d'augmenter le rapport précité jusqu'au moment, sans doute, où tout ce qui est contenu dans la nature essentielle se trouve réalisé, comme phénomène, dans la nature concrète, il s'ensuit que le progrès est indéfini et qu'il marche incessamment dans le sens spiritualiste ou idéal. La philosophie est ainsi parfaitement d'accord en ce sujet avec le sentiment qui se fait jour dans toutes les cosmogonies et dans toutes les religions, où la plus grande somme d'imperfection dont le phénomène est susceptible nous est montrée accumulée au commencement de l'organisation ou création. On y voit apparaître d'abord un je ne sais quoi de vain et d'informe,

תהו ובהו, *tohu bohu*, le chaos (1); puis, à la fin, un état de perfection, fort diversement conçu, il est vrai, mais atteignant toujours, dans l'imagination de ses auteurs, la limite de toute perfection naturelle possible.

La méthode que la nature présente dans l'ensemble de son développement est donc analogue à celle que la science a pu constater avec toute certitude dans le perfectionnement animal. « Dans les derniers degrés de l'animalité, chaque partie de l'organisme est douée des facultés de l'ensemble. Il n'y a ni centre de perception, ni centre d'action; mais tout est organe de perception, tout est organe d'action. L'animal est moins parfait, parce que rien n'est spécialisé en lui (2). N'ayant pas de centre perceptif, il n'est doué que de sensations obtuses; mais il est plus vivace. Répandues partout, les facultés vitales sont obscures, mais aussi plus tenaces; elles résident dans chaque fragment à un égal degré, et il n'en est presque aucun qui, isolé du tout, ne puisse reproduire l'ensemble. A mesure qu'on s'élève, la vie se perfectionne, et ce perfectionnement s'opère par un double mécanisme, analogue à celui

(1) C'est ainsi encore que le mammifère le plus informe, le behémoth, qu'on croit être l'hippopotame est présenté comme « le commencement des œuvres de Dieu, ראשית דרכי־אל » (Job, XL, 14).

(2) Ceci nous paraît manquer de rigueur scientifique. Étant donné un organisme animal, quelque infime qu'il soit, il a le caractère de l'animalité, et, partant, on trouve spécialisé en lui les organes qui distinguent essentiellement l'animal de la plante, tels que la bouche, le tube digestif, l'estomac, les glandes, etc. Ehrenberg l'a démontré sur les infusoires microscopiques. Cf. *infrà*.

que l'industrie a utilisé dans nos ateliers avec tant d'avantages: division du travail, concentration et unité du plan. Il s'introduit une division dans le travail physiologique, en ce sens que les portions de l'organisme sont affectées à certaines fonctions déterminées: chaque partie, dès lors, n'est plus douée des mêmes facultés que les autres parties; au lieu de les posséder toutes, elle se spécialise, et devient l'instrument d'une fonction; cet instrument, accommodé à un seul acte, est par conséquent plus parfait; en un mot, des appareils et des organes apparaissent. En même temps les facultés vitales se concentrent: il existe des centres nerveux où les perceptions arrivent et d'où partent les volitions; nombreux et disséminés d'abord dans toute l'étendue du corps, ceux-ci s'agrégent de plus en plus dans les animaux supérieurs, et, chez les êtres les plus parfaits, finissent par contenir dans leur masse unique tout le pouvoir de sensation et tout le pouvoir d'action. La vie s'élève donc, d'une part, en se concentrant et en acquérant de l'unité dans l'appareil des perceptions et de la volonté; d'autre part, en spécialisant ses organes pour les approprier chacun à une fonction particulière (1). »

(1) Longet, d'après Milne Edwards, *Traité de physiologie*, t. II, 2e part., p. 34, éd. 1850.

II

Le système de la nature, si bien nommé cosmos par Pythagore(1), s'explique ainsi, naturellement, de la base au sommet. L'esprit et la matière, qui représentent la vie cosmogonique dans tous ses effets possibles, sont identiques dans la substance, et cette identité, qui se prouve du reste elle-même par l'étroite et constante influence qu'exercent, tour à tour, l'un sur l'autre, l'esprit et la matière, influence qui paraît parfois miraculeuse; cette identité nous donne une des clefs du monde moral.

On ne peut nommer le monde moral et en parler, sans parler d'abord de l'homme, qui, s'il n'en est pas la seule représentation, en est du moins la représentation visible la plus complète.

L'origine de l'homme n'est pas douteuse. D'abord, il est le produit de la nature, de la seule nature, puisqu'il est tout entier dans la nature; ensuite, comme rien de ce qui est dans le temps ne dépasse le temps, selon la parole d'un sage de l'Inde (2), il est certain que l'homme

(1) Voy. Joan. Stobæus, *Eclogæ physicæ*, cap. XXI, p. 48, éd. Antverpiæ, 1575 : « *Qui* (Πυθαγόρας) *etiam primus hunc Universi ambitum ab ornatu* κόσμον *vocavit.* »

(2) *Mahâbhârata*, XI (*Strîparva*), çl. 50; vol. III, p. 338; éd. Calcutta : *kâlan na kaçtchid ativarttatê.*

physique est né dans le temps, au moment donné par le progrès du développement organique de la matière en général et de l'animalité en particulier. Mais comment et sous quelle forme? Il ne paraît guère possible d'admettre comme vraie la théorie, d'ailleurs fortement développée, du savant Charles Darwin, suivant laquelle toutes les espèces seraient venues d'une seule par les lois qu'il formule de « l'élection naturelle » et de la « concurrence vitale ». Rien de concluant ne nous dit, comme le veut le savant anglais, qu'il n'y ait eu en principe qu'une seule espèce, une sorte d'espèce cosmique (bien qu'il y ait unité de substance), et que, par une série de degrés intermédiaires, sous des conditions de vie changeantes, cette seule et unique espèce ait acquis, graduellement, le plus haut degré de complication et de perfection (1); fait qui aurait donné lieu à l'apparition successive d'espèces de plus en plus diversifiées d'organisation et de plus en plus élevées en aptitudes, jusqu'à produire, ce que Darwin ne dit pourtant pas, l'espèce humaine.

Il y a sans doute quelque chose de vrai dans cette théorie, dont l'idée mère est d'ailleurs fort ancienne, car elle remonte historiquement jusqu'à Thalès (2); mais, pour l'accepter, la condition *sine qua non* est d'en restreindre l'application aux évolutions et au perfection-

(1) Ch. Darwin, *De l'origine des espèces*, p. 294 ; traduction Clémence Royer.

(2) Aussi Gœthe met dans la bouche de Thalès ces paroles adressées à l'Homunculus (voy. *Faust*, p. 325 ; édit. 1847) : « *Gieb nach dem löblichen*, etc. »

nement de chaque espèce en particulier. Ainsi il est de fait que, si les commencements de l'homme ne sont pas dans l'animalité proprement dite et dans l'espèce la plus inférieure, si les hommes ne commencent pas par être de « véritables infusoires qui vivent, meurent et se renouvellent », opinion qui, si j'ai bien compris, est celle de M. Cl. Bernard (1); il est de toute certitude cependant qu'ils se manifestent par un élément animé dans la forme animale la plus infime, par la forme d'un ver microscopique. Ce corpuscule vivant, d'une longueur de 1/20 de millimètre, qui a toute l'apparence d'un têtard et qu'on nomme spermatozoïde, fut découvert, en 1677, par un jeune savant allemand nommé Ludwig Hamm (2). Le spermatozoïde est l'homme en germe. Ce germe, doué d'un mouvement rapide qu'on dirait volontaire, va joindre, dans ce qu'on appelle l'œuf, le milieu qui lui est nécessaire pour son développement (3). Il parcourt alors, en peu de temps, des phases diverses pour aboutir à l'organisme qu'il

(1) *Revue des Deux-Mondes*, 1er sept. 1864, p. 174, 177.

(2) Mais les premiers qui l'étudièrent furent les savants hollandais Leeuwenhoek et Hartsoeker.

(3) C'est, peut-être, une erreur de croire qu'il féconde cet œuf, l'élément femelle de la reproduction. L'œuf, c'est-à-dire la vésicule germinative, n'est pas, un élément animé car il n'est doué d'aucun mouvement propre ou spontané, sa chute de l'ovaire, son passage dans l'oviducte et sa descente dans la matrice étant déterminés par des causes extérieures, telles que l'ébranlement produit dans l'appareil génital par l'instinct générateur, les contractions de la trompe, etc. L'œuf est en quelque sorte un spermatozoïde

contient en principe, et vient ainsi à ressembler, dans ses ébauches successives, d'abord, par des appendices ramifiés, à un polype; puis, à des formes animales qui représentent tout ce qu'on voudra plutôt que la forme humaine, jusqu'à ce qu'enfin cette forme apparaisse nettement, ce qui a lieu déjà dans le deuxième mois de la période embryonnaire.

Cependant ce n'est pas ainsi que Darwin entend la théorie qu'il a établie de l'origine des espèces. On ne pourrait donc la justifier quelque peu qu'en embrassant toutes les espèces dans leur ensemble. En embrassant toutes les espèces d'un seul regard, elles peuvent apparaître comme une seule et unique espèce, par suite du développement gradué que les unes présentent sur les autres. Mais voilà tout; car, ni la possibilité de perfectionnement de chaque espèce en particulier, ni l'apparence d'unité que présentent, vues dans leur gradation, toutes les espèces ensemble, ne renversent le

qui, par des causes inhérentes à l'organisme qui le produit, se trouve modifié dans sa maturation; mais comme il conserve sa vitalité, une vitalité purement passive, il demeure apte à se compléter par l'élément qu'il a manqué par son enclavement dans l'ovaire. Il joue donc dans la reproduction le rôle de fournir à l'élément mâle un centre de formation dans la vésicule et une sphère de développement dans ce qui entoure cette vésicule, le vitellus. En un mot, l'œuf, espèce de spermatozoïde dévoyé coopère passivement à la reproduction et au développement de l'organisme dont le spermatozoïde est le seul principe actif. (V. d'ailleurs Coste, *Hist. gén. et part. du développement des corps organisés*, I, p. 148 sq., 155, et R. Wagner, *Histoire de la génération*, p. 22, 37, 62.)

fait positif qu'il y a solution de continuité d'une espèce à l'autre, de telle sorte qu'il y a impossibilité constitutive que n'importe quelle espèce se transforme en une espèce différente d'elle-même. Pour nous porter à admettre qu'un non-singe puisse devenir un singe, ou qu'un singe puisse se transmuter en homme, il faudrait nous administrer au moins un commencement de preuve, et on ne le peut pas. Le pourra-t-on jamais? Tout nous prouve que la nature est une et homogène, mais non qu'elle soit uniforme ou communiste.

III

L'observation scientifique et la raison nous disent que les espèces forment dans leur ensemble comme autant de cercles concentriques en ligne spirale ascendante (1), et que dans ce complexe chacune d'elles a le sien propre qui est son domaine particulier. Là elle naît, se développe, se complique et se perfectionne à l'indéfini, sans jamais empiéter sur le cercle de l'espèce qui la précède ou la suit. Ainsi l'exigent l'ordre et l'intelligence avec lesquels la nature phénoménique est *devenue* et continue à *devenir*, et qui, quoique imparfaits en elle, puisqu'elle n'est pas une vraie réalité, ne peuvent ce-

(1) Il y a d'autres comparaisons pour exprimer le fait dont nous parlons.

pendant lui être contestés au degré possible, attendu qu'elle est, nous l'avons vu, produite librement par la suprême nature, son modèle, par conséquent, et sa loi, ὁ νόμος. Aussi loin que nous pouvons voir, nous constatons que tout dans la nature se spécifie et se diversifie d'après des règles constantes. De rares exceptions n'en montrent que mieux la fixité et la perpétuité. Toutes les espèces se sont donc trouvées distinctes dès l'origine et continueront à l'être. L'espèce humaine a ainsi son individualité propre comme toute autre espèce. Le contraire serait de la confusion ou y conduirait à coup sûr. Mais la nature est un *cosmos*, et nous avons vu que c'est avec raison qu'elle porte ce nom. Sans doute, le caractère d'individualité s'affaiblit par degrés dans les espèces inférieures, au point qu'il pourra devenir malaisé de distinguer, à ses dernières limites, le règne animal du règne végétal, et celui-ci du règne minéral. Mais cela ne fait rien ici ; une sorte de velléité de transmutation n'est pas encore une transmutation réelle. Quelque faible que soit le caractère de l'espèce, et dans les bacillaires, par exemple, cela paraît aller, du côté végétal, jusqu'aux limites les plus extrêmes (1), s'il ne dis-

(1) Ce genre zoophyte passait encore en 1861 pour une espèce végétale, et jusque dans ces derniers temps on considérait comme plante plus que comme animal une sorte de zoophyte qu'on trouve au Mexique et que les savants de ce pays ont nommé *el animal-planta*. Les recherches les plus récentes ont démontré que ce qu'on prenait pour le signe du caractère végétal n'est que l'excroissance anormale d'un corps animal parfaitement caractérisé. (Voy. Burkart, dans la *Gazette de Cologne*, 12 nov. 1864).

paraît jamais entièrement, il est en définitive indélébile et constitue une individualité. Les recherches du savant Ehrenberg, et d'autres après lui, sur les infiniment petits, l'ont démontré avec évidence et clarté (1),

C'est aussi cette individualité qui constitue l'unité de l'espèce humaine, et non la provenance, d'ailleurs impossible à prouver, de tous les hommes d'un couple unique. La nature nous enseigne assez par les signes caractéristiques des grandes races, blanche, tatare, nègre, signes qu'on n'a jamais pu montrer se produire ou s'effacer par l'action des milieux (2), qu'il n'y a aucune raison pour la supposer plus avare dans la production des types de l'espèce humaine que dans celle des types des autres espèces animales. Il y a donc lieu de dire avec Gœthe que, lorsque l'époque de la naissance de l'humanité fut arrivée, l'homme a paru partout où les

(1) Voy. entre autres travaux, le mémoire d'Ehrenberg : *Ueber seit 27 Jahren wohl erhaltene mikroskopische Organisations-Preparate*, dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin*, 1862, p. 44 sqq., 58 sq.

(2) Les croisements ne font que modifier les types et n'en produisent jamais. Voyez à ce sujet, les observations bien faites de Robert Schlagintweit *Ueber Menschenracen in Indien und Hochasien* dans les *Comptes rendus de l'Académie de Berlin*, 1858, p. 252. — Le savant voyageur a constaté, et nulle part il ne le pouvait mieux que dans l'Inde, le pays le plus riche en types dans ses 176 millions d'habitants, que l'influence des milieux peut bien apporter de forts changements au caractère physique des races, mais que jamais elle n'annule le caractère typique.

conditions naturelles le permettaient (1). Rien de plus sage et de plus scientifique que ces paroles, pourvu qu'on ne les entende pas en ce sens que l'homme ait poussé de la terre comme un champignon. La voix de tous les peuples, qui se déclarent autochthones (2), les confirme d'ailleurs avec toute l'assurance d'un sentiment intime, et l'autorité des documents bibliques ne lui est pas contraire. Il est de fait que l'auteur du Pentateuque n'avait en vue que l'histoire de sa race. Eh bien, il nous la montre autochthone dans son ancêtre Adam, naissant de la terre (3)

(1) Voyez Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, II, p. 21 ; éd. 1836. Quant à préciser cette époque par la chronologie ou par la méthode comparative, la science n'est pas encore en état de se prononcer. La question est pendante. (Voyez *L'homme fossile en France* par Boucher de Perthes et nombre d'autres savants, surtout aux pages 108, 190, sqq., 253.)

(2) Pour citer quelques exemples, voyez ce que disaient les Phéniciens de l'origine de leur ancêtre *Chna*, ap. Solin, cap. 39; les Germains de celle de Tuisco : *terra editum* (Tacit., *Germ.*, cap. 2). et les Perses de la naissance de Meshia (*Bundehesh*, XV). — Voyez encore Movers, *das Phönizische Alterthum*, I, p. 25 sqq. Wackernagel, *Die Anthropogonie der Germanen*, dans Haupt, *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, VI, p. 15 sqq. — Spiegel, ouvrage cit. p. 114, et *die heiligen Schriften der Parsen*, III, p. LV, préf.

(3) D'autres traditions, même bibliques, nous disent que l'homme est né de la pierre ou du bois, ce qui contribue à corroborer, par la variété des idées qu'on avait à ce sujet, l'origine autochthone des races. (Cf. *Deut.* XXXII, 18 ; Isaïe, LI, 1 ; Matth., III. 9). Pénélope dit à Ulysse : οὐ γὰρ ἀπὸ δρυός ἐσσι παλαιφάτου οὐδ' ἀπὸ πέτρης, tu n'es

adamique, c'est-à-dire privilégiée au sens de l'auteur (1).

La solution de la question physique de l'homme étant ainsi précisée, abordons maintenant, sans nous arrêter davantage aux choses purement matérielles, le domaine des choses morales et religieuses.

pas du chêne ou de la pierre (d'où) suivant la fable (les on dit) (les hommes proviennent) (Voyez Homère, *Odyssée*, XIX, v. 163. Hésiodi *Opera et Dies*, v. 145 : εκ μελιᾶν.— Cf. Pindare, *Olymp.* IX, antist. 2. — Juvenalis *Satira* VI, v. 12 : homines, qui rupto robore nati.

(1) Voye sur les termes de *haadama* et *haarets* mon Mémoire et mes Lettres sur l'*Universalité du déluge*.

INSCRIPTIONS MORALES ET RÉLIGIEUSES.

I

La chose morale est ce qui demeure (*moratum*), ce qui est stable, invariable, immuable enfin. C'est là l'idée que le mot implique et qu'il emporte avec lui. Il n'y a ainsi de moral que Celui qui est, l'Être. La nature, nous l'avons vu, est toute en changements et en transformations ; c'est un phénomène, un mode d'être, une existence : la vraie réalité lui fait défaut. Elle n'est donc pas une chose réellement morale. Sans doute, il y a quelque chose qui continue à demeurer dans la nature, mais cette chose dont elle est douée d'une manière stable n'est que son instabilité même. Et ainsi son état moral est tout négatif.

Cependant la conscience incline à s'insurger contre cette solution toute rationnelle et confirmée par l'expérience ; elle place l'état moral sinon entièrement dans la nature, du moins entièrement dans l'homme, en ce qu'elle lui reconnaît la possibilité de l'acquérir. Tout

homme se sent volontiers porté à acquiescer à cette affirmation. La conscience se tromperait-elle ici? Serait-elle le jouet de l'illusion qui procède de l'état phénoménique de la nature? Il faut voir.

D'abord qu'est-ce que la conscience? La conscience est une faculté de connaissance, c'est-à-dire qu'elle est, au point de vue philosophique, identique avec l'âme.

Elle rend possible à l'homme d'être une individualité pensante, c'est un instrument de la pensée. Ce n'est pas la pensée en sa virtualité. La pensée en sa virtualité est identique avec la raison, la puissance intellective par excellence. C'est par la raison seule que l'homme est un être intelligent et que sa pensée atteint en quelque manière Dieu lui-même. Nous avons vu déjà comment cela se fait (1) et nous le verrons par la suite avec plus de détail encore. Si donc il est un jugement qui doive nous importer dans la question dont il s'agit, comme dans toute autre, c'est celui de la raison plutôt que celui de la conscience, son instrument. Or, la raison dénie l'état moral à la nature et à l'homme, qui est une partie intégrante de la nature. Si la nature, si l'homme possédait l'état moral, force lui serait de durer éternellement, c'est-à-dire d'être une vraie réalité. Sa condition est infiniment plus modeste, on le sait, et c'est pourquoi en fait de moral il ne peut y avoir d'immanent à la chose phénoménique que la *notion* morale. La nature se trouve douée de la notion morale par la force des choses qu'implique l'origine du

(1) Voyez *supra*, le chap. II des Inscriptions principielles.

phénomène. La suprême nature a produit, en quelque manière, librement le phénomène, il n'y a pas de doute et nous l'avons expliqué; mais, étant donnée la production, le phénomène a dû prendre, autant que le permettait sa nature, l'empreinte de la réalité essentielle. Or, la nature éternelle étant morale par essence, cet état a dû se refléter dans le phénomène et inscrire en lui la notion morale. Nous constatons la présence de cette notion, aux degrés les plus divers, dans la nature entière, et il est aisé surtout de l'observer chez toutes les créatures susceptibles de sensations. Dans la créature raisonnable, elle constitue la faculté intime que nous appelons conscience, et qui, nous l'avons dit, n'est autre chose que l'âme ou l'esprit en l'homme.

Cela étant, on comprend comment la notion morale a pu donner le change à l'homme à tel point qu'il attribue à la nature changeante et périssable, la réalité de l'état moral. La raison, cette puissance toute divine, cette *divinæ particula auræ*, comme nous allons l'expliquer plus loin; la raison nous instruit qu'en cela nous obéissons à un véritable entraînement, dont la cause est l'oubli ou l'ignorance de la nature phénoménique de la notion morale. Le phénomène, et nous en lui, étant tout mouvement, la conscience, pleine d'aperceptions morales, juge que ce mouvement doit avoir un but ou une fin. Mais cette fin, elle ne la voit jamais se réaliser, conforme à ses notions, pour aucune activité dans le milieu actuel. Elle juge donc que le mouvement poursuit cette fin et qu'il l'atteint dans

un milieu naturel autre que le milieu actuel. La conscience présume ainsi, par oubli ou par ignorance nous venons de le dire, un milieu qui aboutit, suivant elle, à la fin définitive des activités particulières et qui constitue par conséquent aussi la fin du mouvement dans son ensemble. Mais si la nature était douée de finalité, elle possèderait pleinement l'état moral et, partant, la réalité de l'être, et si elle pouvait acquérir cette finalité, elle *deviendrait* Dieu.

La conclusion fait voir à ne plus s'y tromper, que la conscience est dans l'illusion quand elle attribue l'état moral à la nature, mais on s'explique comment elle arrive à cette illusion. L'application de la notion morale au mouvement l'empêche de voir le phénomène tel qu'il est.

II

L'état moral est absent du phénomène, qui en a seulement la notion, nous venons de l'établir. La notion morale ne peut avoir l'efficacité de la réalité morale et mettre la nature, à une phase quelconque de son existence, dans l'état qui accompagne cette réalité et qui est celui de l'*ens* κατ' ἐξοχήν, la nature essentielle. Toutefois cette notion ne demeure pas sans effet salutaire dans le phénomène. L'effet qu'il y produit, pour le dire d'abord d'une manière générale, est de lui

rendre l'indifférence morale impossible. Cette indifférence, au sens que nous l'entendons ici, abstraction faite de tout caractère religieux, n'est pas possible à la nature phénoménique, parce que la notion morale lui donne le sentiment de la nature immuable et lui fait pressentir ainsi tout ce qui manque à la condition qui lui est échue. De là ses évolutions, ses aspirations incessantes vers un état de perfection qu'elle devine. Ces aspirations, elle le voit, ou du moins les faits ne cessent de le lui enseigner, ces aspirations vers l'immuable, vers le parfait, ne sont jamais couronnées de succès. Et elles ne le seront jamais : se produisant dans le phénomène et par le phénomène, elles sont foncièrement frappées d'impuissance. La nature est un *cosmos*, mais un cosmos toujours inachevé et imparfait.

La conviction de cette impuissance n'arrive dans la nature humaine à toute la lucidité consciente possible que dans les esprits supérieurs, les penseurs d'élite. Dans sa généralité, cette nature cède à l'illusion que lui cause la notion morale appliquée au mouvement, et les déceptions incessamment renouvelées de son désir d'être une nature morale ne peuvent la guérir de cette illusion. Elle s'acharne donc à la poursuite d'un idéal insaisissable dans l'infini, et elle espère le réaliser en elle par la religion.

Considérée en elle-même, la religion est toute vérité, car elle est le lien d'unité dans l'être de tout ce qui *est*, la relation nécessaire et immuable du tout avec le tout. En d'autres termes, la religion est la contempla-

tion de l'Être par l'Être, la vision de Dieu en Dieu.

Or, nous avons vu que le phénomène, qui est tout en changements et en fuites, n'est pas et ne peut pas être dans la vision divine. La nature dont nous faisons partie n'est pas, répétons-le, une illusion on une fantasmagorie, elle existe réellement, mais ce n'est que vis-à-vis d'elle-même qu'elle existe ainsi. L'Être ne la connaît pas, car l'Être ne connaît que ce qui *est*, Dieu ne voit que Dieu. S'il connaissait le phénomène, il serait participant du phénomène, c'est-à-dire qu'il ne serait pas Dieu du tout : ce serait la nature phénoménique qui se trouverait être Dieu. C'est un non-sens. Par conséquent, la religion, à la prendre dans sa vraie réalité, n'est pas un fait qui a lieu dans la nature. Elle y existe seulement à l'instar de la réalité morale, à l'état de notion ou d'aspiration (1); elle n'y est jamais réellement, c'est-à-dire avec puissance. La religion à laquelle s'adonne la nature est donc impuissante et, avec elle, tout ce qu'elle élabore et produit sous n'importe quel nom ou quelle forme.

Il faut approfondir ce sujet.

(1) Les platoniciens ont donné de bonne heure une étymologie mystique du mot *religion*, en le faisant venir de *relego* qui a le double de sens de *rejeter* et de *faire recourir à*. La religion serait ainsi, en principe, le dogme de l'union et celui de la réconciliation de l'homme avec Dieu. (Voyez Cicero, *de Natura deorum*, II, 28. Cf. Lactantii. *Divinarum Institutionum*, lib. IV, cap. 28, et les notes de Jos. Isæus *in IV. lib.*, p. 338, édit. Cæsenæ, 1646 ; in-fol.)

III

La religion actuelle tend à élaborer et à produire tout ce que la notion morale qu'elle a de l'Être lui montre dans l'Être. Mais comme toutes ses manifestations portent forcément le caractère du milieu où elle existe, le caractère phénoménique, il s'ensuit, pour le dire encore en d'autres termes, que rien de ce qu'elle élabore et produit n'est vrai de la vérité immuable, n'est réel de la réalité divine. Ce qui est vrai et réel dans la suprême nature, vrai et réel en soi, possède ainsi dans la nature contingente une vérité éphémère seulement et une réalité trompeuse. De là résulte une religion qui a une nuance de vérité quant à ses impressions, parce que ces impressions sont le produit de la notion morale, mais qui est fausse ou du moins purement symbolique dans l'expression de toute sa doctrine positive ou dogmatique. Le nombre illimité des religions officielles ou ecclésiastiques est fait pour mettre en évidence cette fausseté avant toute autre recherche. On voit, en effet, à première vue, que les diverses religions ne s'accordent pleinement sur aucun dogme, quel qu'il soit, théologique, moral ou disciplinaire. Il est vrai que toutes acceptent l'existence d'une divinité, la pratique d'un devoir et la nécessité d'une vie sociale. Mais la concorde ici n'existe réellement que dans l'impression; quant à la forme ou

à l'expression, cette divinité, cette morale et cette discipline sont toujours différentes d'un pays à l'autre, alors même que ces pays professent une religion dite universelle, c'est-à-dire identique (1). Aussi a-t-on pu dire avec raison : « Vérité au deçà des Pyrénées, erreur au delà (2). »

Cependant, toute chose mise à sa place, il demeure évident qu'il y a encore autre chose dans la religion actuelle que des impressions et des définitions, allant les unes et les autres au gré de la réalité phénoménique de la nature ; on démêle aisément dans telle de ses ramifications une certaine somme de réalité idéale ou vérité positive. Cette vérité avec son caractère manifestement surnaturel ne peut être due à la nature ; elle est due à une cause que nous avons indiquée déjà (3) et sur laquelle il convient de nous expliquer maintenant.

(1) L'épithète de catholique ou universel a été revendiquée et employée par plus d'une secte chrétienne, par exemple par les Pauliniens au VIIe siècle et suivant, avant eux par les Grecs de Constantinople et d'Alexandrie, et en premier lieu par l'église nestorienne en Orient (Perse) dès le Ve siècle. Quant à l'église romaine, le titre de catholique lui fut formellement attribué par *ordonnance impériale*, et ce fut Théodose dit le Grand qui rendit cette ordonnance, en 380. Voyez *Codicis Theodosiani* lib. XVI, tit. I, 2 : Hanc legem sequentes christianorum catholicorum nomen *jubemus* amplecti.

(2) Pascal, *Pensées*, art. XXIV, n° 4 ; ed. 1847. p. 291.

(3) Voyez sup. p. 53 : « La raison, cette puissance toute divine. »

IV

Nous avons vu que la nature phénoménique — *neque vere unquam sit* — n'est pas dans la vision de l'être. Mais l'être qui est partout, est nécessairement pour le phénomène. L'être est ainsi perpétuellement en présence de la nature, et la nature, au degré que cela lui est possible, ne peut pas ne pas se sentir pénétrée de cette présence.

Or, il est évident de soi que la présence réelle de Dieu dans la nature doit y produire des effets supérieurs à tous les effets purement phénoménaques, des effets qui sont pour ainsi dire divins. Toute la nature, vu sa libre origine, ressent sans doute ces effets à un certain degré, et, peut-être est-ce cela qui a fait dire à Platon, qu'on doit admettre que le monde est véritablement doué d'une âme et d'une intelligence (1). Dans tous les cas, la présence divine ne peut pas ne pas s'incrire, plus ou moins profondément, dans les puissances les plus subtiles de la nature, les esprits, les âmes ou les cœurs, trois mots qui désignent, au fond, une seule et même faculté.

C'est ainsi que nous acquérons « la vraie lumière qui

(1) .. Τονδε τον κοσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ κ. τ. λ. (Voyez *Timée*, ed. Stallbaum, p. 122).

éclaire tout homme venant en ce monde (1), » la *divinæ particulam auræ* du poëte (2). Il est certain que c'est la présence de l'être en nous qui nous explique seul, d'une manière satisfaisante, notre raison, notre intelligence, le *mens divinior* (3), le génie. Le νοῦς, l'intelligence raisonnable ou la raison intelligente, sollicite, par le seul fait de sa présence, cette puissance intellective, cette capacité de comprendre, dont l'homme est doué et qui, adaptée à un organisme animal qui nous permette d'exister dans les conditions du milieu terrestre, constitue l'individualité humaine au sens le mieux défini. Ainsi s'opère en nous la révélation de nous-mêmes par la pensée ou réflexion ; le νοῦς l'inscrit en quelque sorte dans notre âme comme sur une table rase (4) ; l'âme et, par elle, la nature arrivent ainsi à la conscience du mode d'être qui leur est propre. C'est par la lumière que le νοῦς répand en nous, que nous nous trouvons aptes à nous étudier et que nous avons,

(1) Joan., I, 9.

(2) Horat., *Satirarum* lib. II, 2. v. 78.

(3) *Id.*, lib. I, 4, v. 42.

(4) Expression d'Aristote : .. ὥςπερ ἐν γραμματείῳ κ. τ. λ. (*De Anima*, lib. III, ch. IV, n° 11) ed. Didot, *Aristotelis Opera omnia*, III, p. 468. — S. Thomas d'Aquin (*Summa theologica*, p. I, quæst. 79, art. 2, conclusio). ed. Paris, 1663, p. 164, in-fol.) s'en sert aussi : *Intellectus humanus... in principio est sicut tabula rasa.* Le *rasa* est ajouté par le Docteur angélique, mais il est exact quant au sens du grec, qui dit littéralement : *ac si tabula cui nihil inscriptum.*

pour parler le langage de la philosophie indienne la vue de nous-même par le yôga (1). Aussi la psychologie est devenue une science non moins positive que la physiologie (2).

Mais si la présence divine, le surnaturel en soi, agit sur l'âme de manière que celle-ci en éprouve les inspirations et les clartés, jamais cependant le νοῦς ne s'identifie avec l'homme au point de devenir avec lui une seule et même chose. Entre l'Être et l'existence, l'abîme de l'absolu demeure infranchissable. L'intimité avec laquelle quelques âmes reçoivent le νοῦς peut, il est vrai, prêter à l'erreur qu'il est, en principe, la propriété de l'homme, et l'illusion à cet égard est effectivement si générale qu'on voit en lui le *moi* actuel et qu'on l'appelle ainsi. L'erreur s'explique et s'excuse, mais rien ne saurait la justifier. Si la raison intelligente était vraiment notre *moi*, c'est-à-dire notre personne actuelle, nous connaîtrions ce *moi*, comme nous connaissons notre âme. Cependant tout en connaissant, en discernant et en jugeant sous l'influence du *moi*, ce moi nous demeure inconnu. Ne serait-ce pas la chose la plus absurde, si elle n'était la preuve que le

(1) *Yôgénâtma-darçanam* (Yâjnavalkya, I, çl. 8.) Le mot *yôga* désigne l'application intime de l'âme à son objet.

(2) On s'apercevra que c'est ici la démonstration à l'inverse de celle du chap. II des Insc. princ., où nous prouvions l'Être par la pensée. En prouvant ici la pensée par l'Être, l'ensemble de la preuve sur laquelle repose en partie la philosophie de la raison pure est complet.

νους et l'homme sont foncièrement différents, que le *moi* est la présence réelle de l'Être dans la nature? Le *moi* est donc une appellation détournée de son objet et faussement appliquée. Disons sans crainte avec le poëte : Θεὸς γάρ τις ἐν ἡμῖν, *est Deus in nobis* (1), et reconnaissons qu'elles sont conformes à la vérité philosophique ces paroles de l'apôtre : « Toute la plénitude de la divinité habite en lui (2). » En effet, l'Être est partout, *Jovis omnia plena* (3), et partout il est tout entier ; cela est évident. Mais ce qui est évident aussi, c'est que cette plénitude n'est entière que du côté de l'Être. L'âme, l'esprit ou l'intellect humain, quelque vaste qu'il soit,

(1) Euripidis *Fragmenta*, n° 1035, collegit Fr. G. Wagner, ed. Didot. — Cf. Cicero. *Tuscul.*, I, 26. Cicéron comprend Euripide comme s'il disait que l'âme est Dieu : *animus.. audet dicere Deus.* L'élève d'Anaxagore ne dit pas cela, mais il dit qu'il y a quelque Dieu en nous.

(2) *Ad Coloss.*, II, 9. — Ses idées anthropomorphiques lui font ajouter : « corporellement ». Il n'est pas sûr cependant que ce mot ait fait partie du texte original. S. Irénée (*adv. Haereses*, l. I, c. 3, n° 4) réfutant les Valentiniens, qui ne passent pas pour avoir mutilé les écritures, cite le texte dont il s'agit ici : *in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis* (εν ουτῳ κατοικει παν το πληρωμα της θεοτητος), et le mot « *corporaliter* » y manque, comme on voit. La divinité incorporée ou incarnée demeure à l'état de discours (μῦθος). Les exaltations et les rêves l'ont inventée (*apparuit in somnis*), et ce sont aussi ces opérations inconscientes qui la continuent. Il y avait parmi les Mahométans une secte qui professait aussi que la divinité s'était établie dans l'humanité de son imam. (Voyez Ibn-Khaldoun, *Prolégomènes*, p. 404 ; tr. Slane).

(3) Virgil. *Ecloga* III.

ne saurait éprouver toute la plénitude de l'Être, car il est naturellement imparfait et rien ne peut jamais faire qu'il soit parfait. C'est aussi pourquoi l'intelligence des plus intelligents et la sagesse des plus sages trouvent partout des limites, qui, si l'on peut les reculer indéfiniment, ne sont jamais franchies. Le premier qui se passa l'envie de se dire explicitement Dieu, et ce fut, je crois, Alexandre fils de Philippe (1), peut servir ici de leçon et d'exemple.

V

Nous venons d'inscrire une des conceptions rationnelles les plus importantes, et il n'est pas superflu d'y insister ; elle nous ouvre une vue sur le domaine combiné de la religion et de la morale, qui est encore bien peu compris. On avait confondu le *moi* avec l'âme, on avait dit que le *moi* est l'âme ayant conscience d'elle-même. S'il en était ainsi, encore un coup, on connaîtrait le *moi* puisqu'on connaît l'âme : la psychologie est une science sinon accomplie, du moins faite en plusieurs de ses questions. Ce sur quoi elle ne nous apprend absolument rien, c'est sur le *moi*. Preuve péremptoire que le *moi* est autre chose que nous-mêmes, qu'il est foncièrement séparé et différent de notre individualité. L'abus ou l'erreur d'identifier ce *moi*, qui n'est

(1) *Quint. Curt.*, IV, 7, 32 ; — Arrian. *Expéd. Alex.* IV, 9, 21.

pas nous, avec notre âme ou esprit, le moi qui est nous, s'explique comme nous l'avons indiqué déjà. Puisque c'est par ce que nous appelons *moi* que nous arrivons à faire un complet retour sur nous-mêmes, que nous nous saisissons dans les phénomènes les plus subtiles de notre substance, que nous nous voyons, pour ainsi dire, face à face et que le « Connais-toi toi-même » nous est rendu possible ; nous nous imaginons que ce qui opère en nous ce résultat ne peut être que l'énergie ou la plénitude intime de notre personnalité actuelle. Mais l'erreur, répétons-le, est évidente par cela même que ce prétendu *moi* échappe à tous nos efforts pour le saisir et pour le décrire comme une chose humaine. On l'a toujours senti d'ailleurs, car le génie a été toujours et partout considéré comme divin, c'est-à-dire comme surnaturel. Et déjà le langage de tous les jours, par un procédé tout instinctif, nous avertit de cette différence du *moi* d'avec notre personne naturelle, car les locutions: « Mon âme, » « J'ai une âme », et d'autres analogues, disent clairement que le *moi* et l'âme sont deux, que l'âme est le sujet du *moi* (1).

(1) Les philosophes de l'Inde, si pénétrants d'analyse pourtant, n'ont pas su distinguer ici. Pour eux, le moi (*âtmâ*) et l'âme (*âtmâ*) sont identiques. Leurs idées panthéistiques les empêchaient de faire cette distinction. Chez eux, l'âme est finalement « l'état du moi *matsansthâ* », l'Être, Dieu. Tout est identique : *sarvatra samadarçanah* (voyez *Bh. G.* VI). — Pour Héraclite, l'âme était un courant, un fleuve perpétuel, et ainsi il se cherchait lui-même, comme il disait (ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν), et ne se trouvait pas (voy. Lassable, *ouvr. cit.*, I, 299 et suiv.). Quant à Spinoza, il considère l'âme comme

Reconnaissons-le : la seule bonne solution du problème, c'est la présence réelle de l'Être dans la nature. Ainsi nous comprenons pourquoi il nous est impossible de saisir le *moi* et de le dévoiler : le *moi* est Dieu même, *est Deus in nobis.* Plus l'âme, l'intellect humain, est achevée, c'est-à-dire différenciée de la matière qui, comme elle, est sortie de la substance, plus elle est sensible, active, libre et puissante. Par conséquent, sa capacité de recevoir l'influence de la présence réelle de l'Être et de se connaître elle-même à la lumière de l'intelligence souveraine, augmente en raison de son immatérialité. L'âme de tout homme est disposée pour la réception de cette influence ; c'est même cette disposition, nous l'avons dit déjà, qui est le caractère propre de l'espèce humaine. Cependant, toutes les âmes n'arrivent pas à la manifester au même degré et cela parce que, d'une part, elles ne sortent pas toutes également achevées du laboratoire de la nature et que, de l'autre, les obstacles les plus divers venant soit de l'état social, soit de leur propre volonté, soit enfin d'une combinaison souvent inextricable de l'un avec l'autre, les en empêchent. Dans ce dernier cas se produit souvent ce qu'on appelle la fatalité. Or, les âmes qui ne parviennent pas à sortir d'un état plus ou moins inférieur

une sorte d'automate spirituel : *quasi aliquod automatum spirituale*, et il réclame cette conception comme lui appartenant en propre (voyez *Tractatus de intellectus emendatione*, éd. Paulus, II, 447). L'âme est d'ailleurs adéquate à la chose pensante qui est Dieu parallèlement avec l'étendue. (*Ethices*, pars II. — Cf. l'étude approfondie de K. Thomas, *Spinoza als Metaphysiker*, Kœnigsb., 1840.)

de la vie psychologique et qui n'éprouvent ainsi que peu ou même point du tout l'influence de la présence réelle de Dieu ou de la raison intelligente, ces âmes forment de beaucoup le plus grand nombre dans l'état actuel de la nature. De là vient que la raison apparaît encore si souvent pliable à tous sens et, par suite, peu digne d'être considérée comme une chose toute divine. Aussi ses détracteurs sont fort nombreux et ont beau jeu. Mais cela changera avec le temps. Tous les hommes accueilleront enfin la raison dans leur volonté, parce que la nature, par sa libre origine, est disposée en ce sens. Elle marche indéfiniment dans la voie du progrès, et, à toutes les époques, le niveau de plus en plus élevé de sa perfection relative est indiqué par les âmes les plus sensibles à la présence réelle de Dieu.

Parmi ces esprits apparaissent, en première ligne, les grands philosophes et moralistes, tels que: Çâkya, Confucius, Socrate, Platon, Epictète, Tacite, et les instituteurs de religions, comme Moïse, Zoroastre, Jésus, Paul (1),

(1) La doctrine de Paul, qui a fait définitivement aboutir le christianisme, diffère en ce sens surtout de celle de Jésus qu'elle modifie la tendance évidemment universelle de celle-ci par une teinte panthéistique, en même temps qu'elle en accentue parfois outre mesure ce qu'elle renferme d'éléments anthropomorphiques. Quant au panthéisme, comme il est purement idéal (voy. *Ad Rom.*, XI, 36; *I. Cor.*, XV, 28; *Act.*, XVII, 28 et alibi), la raison l'accepte et l'approuve. Il en est autrement quant à l'anthropomorphisme. Il n'est pas prouvé que l'identification que Jésus fait de lui avec Dieu doive se prendre autrement que dans un sens mystique; en tout

Mahomet, 'Adî (1). L'influence d'aucun de ces hommes sur l'humanité n'a jamais été universelle; jamais la partie ne peut se soumettre ni ne peut absorber le tout. Et cette impossibilité existerait alors même que la nature tout entière, quant à sa virtualité, serait dans une seule individualité : la plénitude de la divinité est inaccessible et incommunicable, nous avons dit déjà comment et pourquoi. Aussi l'épithète de catholique, c'est-à-dire universel, que s'attribuent quelques religions, est une pure hyperbole, nous l'avons montré également (2).

Cela posé, rien n'empêche de convenir que, considérée dans sa généralité, l'influence des esprits supérieurs sur l'humanité se présente avec tant de puissance qu'elle semble en quelque sorte l'expression adéquate, le *logos*, du νοῦς. La justification de cette vue est d'ailleurs facile et elle est dans ce fait, connu de

cas, il avait dit que Dieu est esprit et qu'il faut l'adorer en esprit et en vérité (Joan., IV, 24). Il faut s'en tenir là.

(1) Voyez sur ce personnage assez peu connu : Ewald, *Die erste schriftliche Urkunde der Jezidaer*, dans les *Comptes rendus de l'Académie de Gœttingue*, 20 nov. 1853.

(2) Aux exemples déjà cités, page 58, note, ajoutons celui de l'arianisme qui, au dire de saint Jérôme (*Dial. adv. Luciferianos*, n° 19 ; éd. 1767, II, 191), aurait été universel au IVe siècle. En effet, ce docteur dit : « *Ingemuit totus orbis, et Arianum se esse miratus est;* l'univers gémit et s'étonna d'être arien. » Il est vrai que même le pape Libère inclinait du côté des Ariens, comme le pape Zozime, plus tard, du côté des Pélagiens, comme le pape Vigile, plus tard encore, du côté des monophysites, etc.

tout homme instruit, que la religion enseigne toujours le bien, jamais le mal (1). Cela ne serait pas, la religion enseignerait le mal au même titre à peu près que le bien, et elle ferait cela, sinon pour toujours, du moins pour un temps indéfini, si elle nous venait de la nature et de la nature seule.

VI

En disant que la religion enseigne toujours le bien, jamais le mal, il va de soi, d'après ce que nous avons inscrit déjà sur la religion considérée en elle-même, qu'il ne s'agit ici que d'une perfection relative. Le *logos* ou l'expression du νοῦς arrive dans les esprits d'élite à la perfection seulement qui ne dépasse pas la capacité morale de la nature. Le niveau de cette capacité peut, il est vrai, s'élever indéfiniment, et, par le fait de la présence réelle de l'Être, il est sans cesse sollicité à s'élever, mais enfin il trouve des limites qu'il lui est impossible de franchir, attendu qu'elles sont données par les conditions natives du phénomène (2).

(1) Il faut entendre cela avec la réserve voulue. La religion enseigne toujours le bien, mais ceux qui sont constitués ses organes officiels ne l'enseignent pas toujours; de là les religions qui sont comme autant de schismes de la religion proprement dite.

(2) Cf. *suprà*, p. 62, 63.

Ces conditions, qui sont des conditions d'imperfection, s'effacent tellement dans la religion des esprits éminemment sensibles à la présence de la raison ou de l'Être, qu'elle ne s'y font presque plus sentir. De là un enseignement moral d'une grande pureté, et c'est de cet enseignement, qui constitue toute la vraie religion possible à la nature et dont le seul but est de nous porter à la vertu, que les hommes devraient se contenter. Mais l'imperfection native de la nature leur rend cela impossible : si leur raison éclairée admire la morale et veut qu'on l'enseigne, les passions qu'ils subissent les poussent d'un côté aux superstitions, de l'autre aux erreurs. Les unes et les autres s'engendrent fréquemment sous l'influence exclusive de la nature matérielle, mais souvent aussi elles naissent de ces subtilités doctrinales qui fractionnent la religion en autant de religions qu'il y a de systèmes inaccessibles à la saine raison et au sens commun. Par suite de cela, les religions se présentent avec une diversité de croyances telle que, pour s'en rendre compte, afin de choisir en connaissance de cause, il faut faire de longues et profondes études. Preuve péremptoire, pour quiconque sait réfléchir, que toutes les religions sont plus ou moins dévoyées de la seule vraie religion possible, la pure et simple morale. Il convient de faire voir cela par un certain nombre d'exemples, et, comme de juste, le dogme de la providence est ce qui attire tout d'abord notre attention.

Qu'il y ait une providence, personne ne peut raisonnablement le nier. S'il y a un Dieu, il y a une provi-

dence; car la providence est essentiellement identique avec la prescience ou omniscience de l'Être, qui, par lui-même, est nécessairement partout et en tout. La providence est donc aussi nécessairement partout et en tout.

Cependant ce n'est pas cette providence-là, la vraie et réelle providence, la providence absolue, qu'on a en vue quand on parle de providence. On n'entend pas non plus désigner par ce terme ce que l'homme de sens et de raison appelle la providence naturelle, nous voulons dire le pouvoir pondérateur qui est dans la nature en vertu de sa loi et qui, en définitive, n'est autre que cette loi même. C'est à cette providence qu'incombe effectivement le gouvernement ou la direction du monde. En permanence dans la nature, elle y exerce constamment son action modératrice, non-seulement sur les éléments cosmiques, le mouvement et ses coefficients, mais aussi sur leurs produits et sur les rapports mutuels et réciproques qui, en vertu de leur affinité native, se trouvent établis, comme nous l'avons dit déjà (1), entre l'esprit et la matière. C'est ainsi qu'elle détermine à l'avance, par une disposition toute naturelle, les effets que produisent, souvent à long terme, les influences du physique sur le moral et du moral sur le physique (2),

(1) Voy. *suprà*, p. 42.

(2) L'antiquité et l'Évangile proclament cette connexion; ils associent, de manière à les faire dépendre l'une de l'autre, la richesse matérielle (πόρος), la fortune, et la richesse morale, la vertu (ἀρετή). Callimaque, à la fin de son hymne à Jupiter, dit :

effets qui, lorsqu'ils arrivent à l'échéance, nous paraissent quelquefois si mystérieux et si inexplicables que le vulgaire ou les esprits faussés y voient des miracles. Par miracle on entend des choses impossibles à la nature seule et faites en dépit d'elle, c'est-à-dire contre sa loi.

Si on consentait à prendre le mot miracle dans son sens naturel de *res miranda* et à entendre par là les effets dynamiques de la loi — ὁ νόμος — effets qu'on peut considérer comme la vertu de l'esprit (δύναμις τοῦ πνεύματος) de cette loi, rien ne serait plus juste que de croire aux miracles. Les miracles, au sens de la dynamique naturelle, sont partout et s'ils diffèrent les uns des autres ce n'est jamais dans leur nature qui est toujours naturelle, pour m'exprimer ainsi, mais seulement quant au mode ou au degré de leur manifestation. Sous ce dernier rapport, ils sont encore souvent, dans l'état actuel de la science, difficiles à expliquer ou inexplicables (1).

Mais qu'importe? Dès à présent nous connaissons

« L'opulence ne peut rien sans la vertu, ni la vertu sans l'opulence; » et Jésus assure que celui qui quittera tout pour lui recevra pour cet acte de vertu « présentement dans cette vie, *nunc in tempore hoc*, cent fois autant » de biens (voy. Marc, X, 30). C'est par suite de cela qu'on entend si souvent dans les sermons les appels à la religion, suivis de promesses de bien-être physique.

(1) Voyez Appendice 1er. — Dans le mosaïsme primitif, le mot miracle פלא (*Exod.*, xv) a encore le sens de chose cachée, inexplicable ou difficile.

assez la nature pour assurer que, quand même tel miracle resterait à jamais inexpliqué, il n'en est pas moins un effet de la dynamique naturelle, et que vouloir l'attribuer à une intervention directe et immédiate de Dieu dans l'ordre de la nature, est une pure illusion anthropomorphique. Une telle intervention est possible au même titre que deux fois deux soient cinq. Cela n'empêche que la croyance à un Dieu qui change de temps à autre le cours de la nature, en faveur ou au détriment de tel homme ou de tel peuple, ne soit fort accréditée, et cela doit être. En effet, toute religion qui se produit sous l'influence prépondérante du phénomène, et l'anthropomorphisme ne se produit pas autrement, engendre naturellement et ne cesse de nourrir et de perpétuer l'erreur du miracle (1). La doctrine du miracle a perverti en l'homme le sens linguistique et le sens historique. Elle lui a suggéré l'idée de faire Dieu à son image. Par là, nous acquérons, il est vrai, des convictions et une direction; mais ces convictions, inspirées par un surnaturel bâtard, sont toujours plus ou moins aveugles et violentes; quant à la direction, elle emboîte à coup sûr la voie de l'ignorance et de la superstition. La superstition des songes est préconisée,

(1) Il est singulier que Mahomet, si enthousiaste de sa mission divine, se défendit toujours de pouvoir faire des miracles. Mais l'Islam n'y a rien gagné, car si le *prophète* s'est réfusé à passer pour thaumaturge, la tradition musulmane en a été d'autant plus intempérante à ce sujet. (Voyez Sprenger, *Das Leben des Mohammad*, II, p. 414 sq., 420, 427, 432.)

en contradiction flagrante avec l'ancienne doctrine, dès la première page de l'évangile (1). L'anthropomorphisme se façonne un Dieu qui a recours à toute sorte d'expédients; il ressemble à s'y méprendre à un roi gouvernant suivant son bon plaisir et accessible aux influences les plus diverses (2). Ce dieu-là aime à parlementer et à réglementer; il se prête aux accommodements; il entend raison, seulement il faut savoir s'y prendre, et ce savoir-faire peu se le refusent. Il y a d'ailleurs des « Exercices » qui l'enseignent. Ainsi, la providence au moyen de laquelle Dieu gouverne le monde, suivant les anthropomorphites, se détermine, en fin de compte, par nous et par l'esprit que nous mettons dans nos petites affaires. De sorte que le mot de Goethe que nous dépendons des créatures que nous faisons, pourrait être mis, s'il savait parler, dans la bouche du dieu de l'anthropomorphisme (3).

Il faut compatir aux erreurs qu'on ne peut redresser, et ici c'est d'autant plus facile que la conception vulgaire de la providence abonde en consolations pour la faiblesse et pour la souffrance. Il est toujours beau d'être, par un sentiment de sympathie et de bienveillance, de la religion de ceux qui souffrent. Les conso-

(1) *Sec. Matth.*, I, 20; II, 12, 13, 19, 22.—Cf. *Ecclésiastique*, XXXIV, 1-3. — L'origine de la mission de Mahomet est aussi dans des rêves. (Voyez Sprenger, *Ouvr. cit*, I, p. 212, 295 sqq., 303.)

(2) « *Die Leute tractiren Gott, als wäre er nicht viel mehr als ihres Gleichen.* » Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, III, 30.

(3) « *Am Ende hängen wir doch ab von Creaturen die wir machten.* » (*Faust*, 2e part., acte II, p. 377, éd. 1847.)

lations de l'anthropomorphisme sont fallacieuses le plus souvent ; elles le sont toujours quant au fond ; des déceptions sans nombre ne cessent de démontrer leur inanité même aux plus crédules. Mais la douceur de penser qu'on est toujours sous l'œil d'un pouvoir paternel a trop de charme, pour que l'homme éclairé même ne se laisse entraîner, par moments, aux erreurs du vulgaire. Il n'est d'ailleurs pas aussi facile qu'on pourrait le croire sinon de reconnaître la pure et simple vérité philosophique, du moins de s'y tenir avec une fermeté inébranlable. L'enseignement dogmatique relativement au merveilleux, que nous recevons dès la plus tendre enfance, débilite si puissamment l'homme intérieur, il donne tant de corps aux obscurités qui nous sont naturelles que, pour nous émanciper, il faut refaire, avec méthode, toute notre éducation intellectuelle. Cette réforme n'est possible qu'à ceux qui, pour parler avec le poëte, savent contraindre par leur volonté la divinité à descendre du trône d'où on lui fait gouverner le monde. Alors réapparaît à nos yeux la véritable providence, la loi qui préside au phénomène et dont le caractère est, par conséquent, phénoménique aussi. Maintenant tout dans la marche des choses nous devient clair et aucune contradiction ne peut plus nous étonner: l'impuissance de la providence est dans sa nature; sa versatilité ou sa mobilité est la condition de son existence.

Sans doute, aucune catastrophe ne parviendra jamais à prévaloir contre elle ; la tendance du phénomène au désordre et à l'anarchie ne réussira toujours que partiellement à briser le frein modérateur, dont le relâchement suffit déjà à plonger l'humanité dans le deuil ou dans l'épouvante. Mais faire régner jamais dans la nature un état d'ordre normal, dans le monde des idées aussi bien que dans le monde des faits, voilà qui est impossible à la providence. Où est l'esprit qui ait jamais conçu ou élaboré une méthode ou une théorie parfaite ? Quant aux faits, rien n'arrive fatalement, par cette nécessité aveugle et inexorable que les anciens nommaient ἀνάγκη, μοῖρα, *fatum* (1). Ce qu'on appelle la force des choses ressemble souvent, il est vrai, à la fatalité comme une goute d'eau à l'autre. Mais s'il y a ressemblance, il n'y a jamais identité. On peut voir en effet que la force des choses est toujours motivée, et que la volonté ferme et patiente peut sinon la vaincre, du moins empêcher qu'on n'en soit vaincu. Tout est là pour nous. Car ce qui arrive ne peut pas ne pas arriver, parce que rien n'arrive sans une raison naturelle. Pour que tout arrivât avec raison, il faudrait que la nature eût en elle plus que la notion morale, il faudrait qu'elle fût constituée dans l'état moral. Elle ne l'est pas, elle ne peut l'être ; donc, le pouvoir qui la dirige n'est pas Dieu : la providence est la nature elle-même par sa loi, et cette loi n'est émue de rien : la nature est sa chose et elle la traite comme telle, inexorablement, sans amour ni haine.

(1) « *Inexorabilis fatorum necessitas*, » dit encore Sénèque, malgré la teinte chrétienne de quelques-unes de ses lettres (*Epist.*, CI).

VII

Cependant si la définition de la providence, telle qu'elle se révèle à la raison dans les événements de ce monde, nous montre que le conflit incessant qui se manifeste au sein de la nature est la condition virtuelle, la condition *sine qua non* de l'existence, et si, par conséquent, le culte rendu à cette providence qui est analogue au phénomène qu'elle gouverne, c'est-à-dire imparfaite comme lui, doit être considéré comme un acte inintelligent, quel est donc le culte d'adoration et d'amour qui convienne à l'homme comme bon et légitime puisqu'enfin l'homme ne peut pas vivre de pain seul (1) ? Il n'y a pas d'homme, si abruti ou si terre à terre qu'il soit, qui ne sente, à certains moments du moins, que la nature dans laquelle il vit, qui le produit, le nourrit et l'absorbe, est incapable de satisfaire des aspirations qui le saisissent, il ne sait comment, pour l'élever et le porter dans un milieu autre que le milieu phénoménique. D'où viennent ces aspirations et que signifient-elles?

Nous avons répondu déjà à l'avance à ces questions, du moins quant au fond, en disant que la nature provient de l'Être, bien qu'il soit impossible de déterminer

(1) *Deut.*, VIII, 3.

le *comment* de cette origine ; puis, que l'Être est partout réellement.

On comprend qu'ayant été produit librement par la suprême nature, le phénomène soit doué, dans une certaine mesure, de liberté, et la liberté suppose la conscience. Qu'est-ce qu'une liberté qui ne se sent pas et qui ne se juge pas elle-même? Est-ce encore le pouvoir de se déterminer par soi-même? Non, évidemment. Donc, la nature en général, mais dans un sens aussi indéterminé que le mouvement, son agent principal, est indéfini, puis, tout particulièrement, ce qu'elle produit de plus subtil, l'esprit ; je dis, la nature et l'esprit en particulier pensent et jugent en vertu de la libre origine du phénomène.

Cependant il n'y a encore là aucune condition déterminante de religion. Cette condition n'est donnée que par la vie intellectuelle. La vie intellectuelle proprement dite n'est pas une propriété native du phénomène ; elle nous vient de cette puissance sublime que nous appelons la raison, νοῦς, et elle est ainsi la conséquence directe et immédiate de la présence réelle de Dieu dans la nature. L'esprit, par la disposition de la substance qui le constitue en faculté morale est, plus que les autres parties de la nature, susceptible de recevoir les impressions de cette présence, et, par conséquent, de faire acte de raison et d'intelligence. Sans doute, cet acte quelque accompli qu'on le suppose, sera toujours imparfait, car l'esprit le plus subtil demeure engagé dans les liens de la substance, sa mère; mais cependant l'impression qu'il reçoit de la présence réelle de

l'essence suffit pour produire en lui un si vif et durable sentiment de la perfection souveraine (1), qui est le vrai, le bien et le beau, qu'il se trouve obligé par cette foi au *vrai surnaturel* de tendre incessamment à acquérir autant qu'il lui est possible la perfection morale. Cette obligation nous l'appelons le *devoir*, et l'on voit, par ce que nous venons de dire, que si le devoir est subjectif en ce sens que sa conception dépend des données natives de notre esprit, il est cependant purement objectif en lui-même. De là il suit que, d'après la nature plus ou moins achevée des esprits, le devoir peut varier en intensité et en clarté, mais qu'il ne peut changer quant à son essence. Aussi voyons-nous que le devoir impose aux hommes, partout et dans n'importe quelle religion, des obligations pleinement identiques en ce qu'elles reviennent à faire le bien et à éviter le mal. Voilà la loi et les prophètes, la seule religion qui soit vraiment catholique ou universelle, et dont on peut dire ainsi avec certitude ce que Vincent de Lérins disait avec trop d'ardeur de la tradition de l'Église: *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.* C'est dans la religion du devoir seule qu'on entend perpétuellement en toute société cette voix de quelqu'un, φθέγμα τινὸς, (2) qui porte aux

(1) Tel fut sans doute l'esprit d'Abdoul-Wahhab, qui disait : « La véritable adoration de Dieu consiste à se prosterner devant l'idée de son être, nécessairement partout présent, et de le vénérer comme tel. » Voy. le *Déisme des Wahhabis*, etc., dans le *Journ. Asiat.*, fév. 1848, p. 171 sq.

(2) Expression de Sophocle, *OEdipe à Colone*, v. 1624

élévations les plus sublimes et aux actions les plus nobles et les plus héroïques. Le *pertransiit benefaciendo* est donc pour chacun le signe que Dieu est avec lui (1), et ainsi il est aussi le seul culte d'adoration et d'amour qui convienne à l'être pensant.

VIII

Il n'y a cependant pas lieu de s'en enorgueillir, car ce n'est pas nous qui opérons le bien, mais l'Être qui nous enveloppe et nous pénètre. Le culte d'adoration et d'amour que notre esprit rend à Dieu n'est au fond, d'après la définition déjà établie du *moi*, qu'une relation de Dieu en Dieu arrivant au sentiment de la nature par ce que le phénomène produit de plus subtil et de plus impressionnable, l'esprit ou la faculté morale. Aussi, à vrai dire, il n'y a pour l'âme ni mérite ni démérite réels ou absolus. On insiste cependant, et avec raison, sur la réalité de l'un et de l'autre ; mais cette réalité est exclusivement relative au phénomène, et ne vaut que dans la vision qu'il a de lui-même. Pour l'Être, dans la vision duquel le phénomène n'est pas ni ne peut être, la nature ne mérite ni ne démérite, et ainsi tombe la valeur de toutes ces définitions dogmatiques que les législateurs de religions proposent ou même imposent aux hommes sur la base d'un état méritoire

(1) « ... *quoniam Deus erat cum illo.* » *Act.*, X, 38.

et d'un état déméritoire. Le mérite et le démérite *existent,* mais ils ne *sont* pas, et la différence est grande, nous n'avons plus à l'expliquer. En vertu de leur *existence,* ils marquent en tout temps dans le développement spirituel de la nature le degré du progrès actuel, et ainsi ils jouent un rôle des plus importants sous le rapport social. Mais ce rapport ne nous regarde pas pour le moment ; ici nous ne considérons les choses que dans leur vraie valeur, leur valeur philosophique.

Eh bien, considéré ainsi, le dogme du mérite et du démérite, que nous trouvons sans application *réelle* à l'âme ou à l'esprit, nous conduit à déterminer la valeur de la sanction sous l'égide de laquelle les instituteurs de religions ont cru devoir le placer, et dont ils ont fait un autre dogme, celui d'une existence heureuse ou malheureuse au delà du tombeau.

Puisqu'il y a un devoir, il y a une sanction ; cela est certain. Mais ce qui est certain aussi, c'est que la sanction est là où le devoir oblige et non ailleurs. Or le devoir oblige dans celle de nos facultés qui s'appelle la conscience, et qui constitue toute âme susceptible des impressions de la présence réelle de l'Être ou de la raison. Par conséquent, l'esprit qui sent les obligations que lui impose la présence réelle de Dieu en lui et qui tend à s'y conformer, autant que le lui permet sa nature phénoménique, éprouve, en proportion de sa capacité et de sa docilité, tout le bonheur qui accompagne nécessairement cette réalisation humaine de la perfection divine. Et, par contre, l'âme qui refuse de se conformer à ce que le sentiment de l'Être lui inspire,

éprouve la peine qui correspond à cet acte inintelligent, et qui est le remords. C'est le remords qui est cette peine qui manque rarement d'atteindre le coupable, quand même il fuirait au bout du monde (1).

Telle est en peu de mots toute l'économie de la sanction attachée au devoir moral, abstraction faite de la société qui se fait une sanction spéciale. Elle suffit pleinement dans la sphère où elle se trouve établie. Cependant les religions ne s'en contentent pas, et comme toutes empiètent plus ou moins sur le domaine des choses politiques, parce que leur dieu est plus au moins anthropomorphique (2), elles ont tout réglémenté et tarifé et, comme sanction, elles ont placé au delà du tombeau un séjour de bonheur et un séjour de malheur, un paradis et un enfer.

Un tel dogme peut avoir son utilité sociale, mais il ne fait pas vraiment avancer l'homme dans le bien, et il est contraire à la raison. Si la pensée du ciel présente des encouragements, elle excite encore davantage les instincts de l'intérêt et de l'égoïsme. Quant à l'enfer, sa vue ne corrige personne ; la terreur ne fait qu'abêtir. Celui qui n'écoute pas la loi et les prophètes, c'est-à-dire la voix du devoir, celui-là ne croira pas, c'est-à-dire ne

(1) Allusion à ces vers bien connus d'Horace : « *Raro antecedentem scelestum* etc. » (*Carmina*, lib. III, ode 2.)

(2) Sans en excepter l'islamisme qui, d'ailleurs, sous plusieurs rapports, y incline moins que les autres religions. C'est sans doute par aversion pour l'anthropomorphisme que Mahomet, lors de la prise de la Mecque, fit anéantir toutes les images religieuses de la Ka'ba. Voy. El-Azraki, *Hist. de la Mecque*, éd. Wüstenfeld.

tendra pas à la vertu, quand même un mort reviendrait pour l'assurer de l'existence de l'enfer (1). Il est même probable qu'il en deviendra plus méchant, comme aussi il est certain que la pensée intéressée du ciel ne le rend pas véritablement meilleur. Cela est tout naturel, et ainsi le «*ultra neque curæ neque gaudio locum esse* (2)» de César a, de plus, une portée noble et élevée que le politique orateur ne soupçonnait peut-être pas.

Mais laissons de côté cet ordre de considérations et disons qu'une immortalité de bonheur ou de malheur au delà de cette vie est impossible par cela seul que l'âme, quoique immatérielle, est *substantiellement* la même chose que le corps. Elle partage donc naturellement le sort de son associé, en ce sens qu'elle rentre, après sa dissociation d'avec lui, dans la catégorie qui lui est propre, la catégorie des invisibles. C'est dire qu'elle ne retourne pas à son élément natif, à cette substance universelle qui constitue le fonds de tout ce qui existe. Si elle y retournait, elle serait annihilée comme individualité. Or telle n'est ni ne peut être la méthode de la nature, puisqu'elle va, suivant sa loi, toujours en avant et non en arrière. Par conséquent, le corps aussi ne revient pas, après sa dissociation d'avec l'âme, à la forme de l'élément primordial ; il est changé, mais il n'est pas annihilé en tant que matière. Étant matière, il demeure acquis à la catégorie des

(1) Luc, XVI, 31.

(2) Sallust., *Bellum Catilinarium*, LI.

visibles (1). Ainsi le corps et l'âme deviennent, après cette vie, ce qu'ils doivent devenir suivant la loi qui régit le développement de la substance. Ce qui demeure obscur ici, ce n'est pas le changement indéfini et progressif des individualités phénoméniques ; c'est la forme de ce changement. L'âme se joint-elle à un corps nouveau, comme l'ont pensé les philosophes de l'Inde (2), corps approprié à l'état de connaissance qu'elle a acquis en cette vie, ou suivra-t-elle une autre voie d'existence? Nous ne savons. Mais cette obscurité n'est pas faite pour nous empêcher de reconnaître clairement que tout ce qui est dans le phénomène n'en franchit jamais les limites, et cela étant, l'immortalité de l'homme actuel, son éternité au sens du dogme et de la philosophie théologiques, n'a d'autre valeur que celle d'un symbole.

L'immortalité personnelle dans une autre vie n'est pas pour cela une chimère ; l'homme y croit, et il a raison d'y croire. Ce en quoi les hommes n'ont pas raison, c'est de se figurer l'immortalité comme ils le

(1) Les mots *visibles* et *invisibles* sont pris ici, comme plus haut, p. 35, dans un sens aussi absolu que le permet la nature des choses, c'est-à-dire que tout ce qui est matière à un titre quelconque rentre dans la catégorie du visible, quand même il serait et qu'il resterait toujours invisible pour nos yeux. De même, tout ce qui est esprit est de la catégorie de l'invisible et y demeure, quand même il se montrerait visible sous une forme quelconque à notre regard interne.

(2) « *Déhinô... déhântarapraptih :* L'âme obtient un corps différent. » (*Bhag.-Gîtâ*, II, 13.)

font. L'homme est immortel, il n'y a pas de doute; mais ce n'est pas avec ce corps et avec cette âme qui constituent sa personne actuelle qu'il est immortel, c'est-à-dire que, suivant le sens qu'on attribue à ce mot, il entre dans l'éternité d'un ciel ou d'un enfer ; il est immortel, il est éternel en son type, c'est-à-dire en Dieu : c'est en Dieu, et en Dieu seul, que nous avons la vie, le mouvement et l'être : *in ipso enim vivimus, et movemur, et sumus* (1).

Voilà la seule, la vraie immortalité, et il va sans dire que ce n'est pas le phénomène qui nous en donne le certitude. La certitude de l'éternité de l'homme comme de tout ce qui tient au surnaturel ou à l'état de Dieu, nous vient par l'impression que notre partie immatérielle est naturellement capable de recevoir de la présence réelle de l'Être ; c'est le νοῦς, la raison intelligente, qui nous permet d'entrevoir la vraie réalité de toute chose, et grâce à lui nous voyons s'évanouir les créations purement anthropomorphiques du paradis, de l'enfer et des limbes, *the paradise of fools*, comme dit Milton.

(1) *Act.*, XVII, 28.—C'est peut-être là aussi le fond de la doctrine es mystères d'Éleusis. On pourrait l'inférer d'un fragment (n° 8) des *Thrènes* de Pindare. Voy. la trad. de Poyard, p. 247. Cf. Gerhard, *Ueber den Bilderkreis von Eleusis*, p. 261, 264, et notes 66, 98, dans les *Mém. de l'Acad. de Berlin*, 1862.

IX

Mais le mal, demandera-t-on, qu'en faites-vous? Et qu'en adviendra-t-il des hommes qui ont été résolûment méchants toute leur vie, qui ont été méchants avec réflexion jusqu'à leur dernier moment? Nous répondons, quant au premier point, que nous laissons le mal, l'*obscurité* primordiale, là où il est placé constitutivement, dans la nature (1) ; puis, quant aux méchants, que la loi du phénomène pourvoit par elle-même à la répression de tout ce qui tend à excéder les conditions phénoméniques. Ces conditions, nous l'avons vu, ont constitué le cosmos ; elles l'ont constitué au milieu d'une lutte incessante, et elles continuent ainsi à le perfectionner ; elles ont donc en elles l'énergie nécessaire pour vaincre toute résistance excessive, et cela, en d'autres termes, revient à dire que le mal, s'il n'est pas détruit par son contraire, va du moins toujours en diminuant jusqu'à ce qu'il s'efface le plus possible dans l'impuissance. En attendant, ce sont le remords, d'un côté, et, de l'autre, la société qui anticipent sur la destinée qui est réservée au mal ; leur répression

(1) La nature se représente dans la vie. C'est donc justement que Sénèque dit de la vie : « Son grand mal est qu'elle est toujours inachevée : *Maximum vitæ vitium est, quod imperfecta semper est.*» (Senecæ *Epistolæ* CI.)

frappe le méchant partout où ils peuvent l'atteindre.

Il est vrai qu'ils ne l'atteignent pas toujours. Le remords voit échapper à son action les esprits d'une extrême obscurité ; et quant à la société, souvent ceux qui méritent le plus la vindicte des lois meurent à l'abri de ses poursuites, si même ils ne sont comblés de ses honneurs et ensevelis avec eux. Cela est fâcheux sans doute, mais cela ne fait rien à la vraie et réelle humanité qui est en Dieu, l'Être. Le pervers, qui est l'homme inintelligent proprement dit, n'y a aucune part ; il rentre par sa mort dans le côté obscur de la nature qui l'a produit. Il périt par défaut d'intelligence (1). Il est vrai que l'homme bon aussi est un produit de la nature, et qu'à ce titre il lui revient également. Mais ce par quoi il est bon avec intelligence, savoir son adhésion consciente à la raison de l'Être, le rattache idéalement à son type dans l'humanité immuable, de sorte que par la mort de sa personne actuelle qui demeure, sous n'importe quelles formes, à la nature phénoménique, il s'affirme, avec la pleine conscience de son être, en celui dans lequel tout ce qui est, est éternellement. Il sait, comme le méchant, qu'il meurt, mais il sait aussi ce que le méchant ne sait pas, qu'il vit la vie de Dieu.

Quant au nombre considérable d'hommes pervers, c'est une preuve que la société, dans ses conditions actuelles, est encore loin de la perfection relative qu'elle est susceptible d'atteindre suivant la loi des progrès

(1) *Bhag.-Gîtâ*, II, 63 : *buddhinâçât pranaçyati.*

qui la régit, et non que le mal, par le châtiment du méchant dans l'enfer, est éternel. Le mal éternel, soit subjectif comme essence soit objectif comme diable, n'existe ou plutôt n'est pas, car alors il serait absolu comme l'Être, auquel il serait adéquat. Or l'Être est un et unique ; il est amour (1), il est tout bien et toute perfection.

Mais la justice ! — L'objection n'est rien moins que rationnelle, et ce qui peut étonner quiconque n'est déjà parvenu à la hauteur du *nil admirari*, c'est qu'on ne s'aperçoive pas de sa faiblesse. En effet, la justice est la chose exclusive de l'homme actuel, de la société et de la nature. Elle est nécessaire à la conservation et au progrès du monde ; elle leur est nécessaire pour débarrasser la nature des entraves du mal, qui est l'imperfection ou l'injustice. S'il n'y avait pas de mal, la justice n'aurait pas lieu, elle n'aurait pas d'objet. Or Dieu et tout ce qui est en lui ne connaît pas le mal ; l'Être est absolument parfait ; donc, la justice n'a pas lieu en lui : sa *justesse* l'en dispense.

En vérité, la doctrine de l'enfer, pour peu qu'on soit logique dans la raison (2), conduit droit au dualisme, et, de fait, c'est le dualisme, le dualisme perse, qui, par l'entremise des Hébreux revenant de Babylone et de Suse, a doté les religions de Satan et de

(1) *I. Epist.*, Joan., IV, 16.

(2) L'anthropomorphisme, ainsi que toute autre erreur, est logique, lui aussi, mais il est logique dans l'absurde. La logique est partout.

l'empire diabolique (1). Une fois conçues, par suite d'une de ces courtes vues qui sont naturelles à l'esprit humain, les idées ahrimaniques n'ont pas tardé à se développer, et notre moyen âge, l'époque surtout qui vit éclore la suprématie de l'autorité temporelle des papes (2), les a poussées aux dernières limites de l'inepte, du grotesque et de l'horrible. Il a doté les imaginations de cet être biscornu, dont l'évocation, entretenue avec soin, continue de jeter l'épouvante

(1) La haute antiquité ne nous montre chez aucun peuple l'idée du mal *éternel*. Dans le Pentateuque, Satan שטן, ne signifie qu'un « empêchement » (*Num.*, XXII, 22), et saint Paul le sait encore puisqu'il fait un jeu de mots à ce sujet. Voy. *I. ad Thessal.*, II, 18 : « Sed *impedivit* nos *Satanas.* » Gœthe aussi utilise cette étymologie (voyez *Faust*, 2e part., p. 245, éd. 1847). Comme nom propre, avec l'article (*ha Satan*), et désignant effectivement un diable personnel, on le lit dans la Bible pour la première fois chez Zacharie, prophète du ve siècle, postérieur à l'exil par conséquent. Dans la religion des sectateurs d'Adî, le malin esprit, *Shaitân*, n'apparaît que fort tard (voyez Ewald, *Die erste schriftl. Urkunde der Jezidæer*, *loc. cit.*, p. 218). Quant au Véda, le serpent Ahi ou Vritra, qui y joue un si grand rôle, désigne des maux purement atmosphériques.

(2) Voyez à ce sujet une page curieuse dans le *Cours de littérature française*, par Villemain, I, p. 27, éd. 1846. Peut-être cependant que la politique théologique ou la théologie politique seule ne serait pas parvenue à implanter si profondément la superstition satanique, si un grand poëte, *divino poeta*, nous avons nommé Dante, n'avait prêté à ces idées le prestige de son incomparable génie littéraire. Ainsi se vérifie le mot de Méphisto : « On trouvera des poëtes qui alimenteront la sottise par de sottes imaginations. »

et le désarroi dans toutes les intelligences naissantes. Quelle triste et malsaine aberration !

Revenons et disons avec la raison que le mal n'*est* pas, qu'il *existe* seulement. Il existe dans la nature, et ainsi il est de toute évidence qu'il finit avec elle. Cette fin, quant à l'homme, partie intégrante du phénomène, c'est la mort, de sorte que comme l'union du corps et de l'âme forme la personne humaine actuelle, personne qui est, tout concourt à le prouver, une chose indivise, il y a lieu de rappeler ici l'axiome : *Mors omnia solvit*, et de dire que l'homme phénoménique rentre tout entier, corps et âme, dans la nature, peu importe la forme, puisqu'elle ne cesse ni ne peut cesser d'être phénoménique. Ce qui ne change ni ne périt, c'est la raison, et comme la raison intelligente est adéquate au type de l'homme, c'est l'adhésion à la perfection de l'Être qui assure à l'homme actuel qu'il est, en sa vraie humanité, éternel et impérissable. C'est ainsi que la mort n'a pas de frayeurs pour le philosophe.

Cependant on veut que l'homme ressuscite après sa mort, qu'il ressuscite avec son corps et avec son âme. Mais le dogme de la résurrection est encore une de ces doctrines qui font partie du système savamment élaboré des religions conventionnelles. La raison ne parvient à le justifier d'aucune manière. On conçoit cependant comment il a pu naître. L'homme, par suite de sa condition phénoménique, ne peut pas, en général, se tenir ferme dans la raison et, l'illusion d'apparentes analogies aidant, il opère entre sa réalité actuelle et le sentiment qu'il a de sa vraie réalité une confusion propre à faire

naître toute erreur. Perdant de vue, par l'éblouissement que lui cause le phénomène, qu'il *est* dans l'Être, il se persuade qu'il *est* dans sa condition actuelle et que la vie éternelle est la suite et l'accomplissement de cette condition. Pour y arriver, pour *arriver* à l'éternité! il suffit, ce lui semble, que son existence se transforme, et pour cette transformation la résurrection de son corps et de son âme se présente à son imagination comme le seul moyen possible. La chrysalide ne se change-t-elle pas en papillon? Le printemps ne sort-il pas de l'hiver? La transfiguration de l'homme jaillit donc de la mort; l'homme entre dans l'Être par la résurrection : *il commence son éternité!* Quel contre-sens!

Il convient de dire l'origine historique de cette s'ingulière doctrine (1).

L'idée de la résurrection n'est pas fort ancienne. Le Scheol, l'Amenthi, le Hadès, l'Élysée, le Nirvâna, la Walhalla, etc., etc., ne prouvent rien pour la résurrection, tout au plus peut-on voir dans ces créations l'ancienneté de la croyance à la continuation d'une vie quelconque au delà de la tombe, et cette croyance

(1) Un de ses effets le plus curieux est celui qu'elle faisait sur la vive et féconde imagination de saint Augustin. Ce docteur pensait que tous ceux qui ressusciteront auront l'âge de trente ans (voyez *De civitate Dei*, lib. XXII, 15). Il inférait cela de l'âge de Jésus-Christ. Mais quel âge a atteint Jésus? Personne ne le sait: « Dès les temps les plus reculés, les opinions furent diverses à cet égard», dit J. Alzog dans son *Histoire de l'Église* (I, 112, trad. franç.). En effet, saint Irénée dit que Jésus a vécu plus de quarante ans. (*Contra Hæreses*, lib. II, c. 33, 4; édit. Harvey, I, p. 332.)

s'explique suffisamment par le sentiment que nous avons notre type dans l'Être. Il fallait cependant aux créateurs de la résurrection un fondement antique pour asseoir leur dogme, parce qu'en général l'antiquité passe à bon droit pour une présomption favorable aux causes qui peuvent s'appuyer sur elle (1). On a donc eu recours à certains passages bibliques et à quelques textes qu'on trouve chez les Perses et chez les Grecs. Épiménide, par exemple, d'après un fragment grec qui rapporte la chose comme un on dit, Épiménide ressuscitait à son gré: *quando et quamdiu ipse voluisset* (2). L'argument d'Épiménide prouverait donc trop et, par conséquent, rien. D'ailleurs ce prêtre orphique, qui aurait vécu au VIIe siècle avant notre ère, était de l'île de Crète et les Crétois, au témoignage de toute l'antiquité et, chose piquante, au témoignage d'Épiménide même (3), « les

(1) Nous avons à peine besoin de dire combien cette présomption peut d'ailleurs fourvoyer les esprits et former des obstacles aux progrès de la science. Par exemple, la Congrégation de l'Index condamna le système de Copernic, parce que, disait-elle, il se trouvait en opposition flagrante avec les saintes Écritures: *Divinæ Scripturæ omnino adversans;* et chacun sait que l'antique opinion qui considérait l'air comme un corps simple a retardé jusqu'en 1775-1776 la découverte des gaz spécifiquement distincts qui le composent.

(2) « Epimenidis Cretensis anima narratur corpore excessisse, quando et quamdiu ipse voluisset, et denuo reversa esse. » (Voy. *Hesychii Fragmenta*, dans *Frag. hist. Graec.*, éd. Didot, t. VI, p. 162.)

(3) Voy. *Epist. ad. Titum*, I, 12.

Crétois sont toujours menteurs : *Cretenses semper mendaces* (1). »

Mais à défaut d'Epiménide, il y a Platon. Ce fils d'Apollon, dont la philosophie a eu, par l'école d'Alexandrie, une immense et souvent déterminante influence sur la fixation du dogme chrétien, Platon, qui a eu presque toutes les idées théologiques, rapporte la résurrection d'un certain Hérès (2). Cependant en y regardant bien, on doute qu'il s'agisse là d'une résurrection véritable, on dirait un homme revenant pour quelques jours d'une mort apparente. Les Grecs, quelque lucide que fût leur intelligence, comprenaient si peu l'idée de la résurrection que « lorsqu'ils entendirent parler (Paul) de la résurrection des morts, les uns s'en moquèrent, et les autres dirent : Nous vous entendrons une autre fois sur ce point (3). »

(1) Cf. Callimaque, *Hymne à Jupiter*, v. 8 : Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται. C'est de Crète que le rusé Ulysse se dit originaire au moment où il se dispose à fortement mentir à Pénélope (voy. *Odyssée*, XIX, v. 172 sqq.). — L'opinion que les Crétois étaient des menteurs était tellement générale qu'on disait κρητίζειν pour ψεύδεσθαι, mentir.

(2) Voy. Platonis *Opera*, III, p. 190, éd. Didot ; *Civitas*, lib. X. — Pour ce qui est de l'influence des doctrines platoniques si compliquées et si hétérogènes sur la dogmatique chrétienne voyez H. Ritter, *Histoire de la philosophie chrétienne*, I, p. 380, 385, 401 sq., 426. 450, 498 ; II, 31 sq., 34, 53, 74, 76, 92 sqq., 106, 108 et alibi. — Voyez aussi E. Vacherot, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, Ire partie. livre III, V, et alibi).

(3) *Actus Apost.*, XVII, 32. Même alors qu'ils fussent devenus chrétiens, les Grecs n'ajoutaient pas toujours foi à ce dogme (voy. I. *ad Corinth.*, xv, 12).

J'ai montré déjà ailleurs (1) le cas qu'on doit faire des arguments qu'on tire, au sujet de la résurrection, des livres de Job et de Daniel. Répétons ici que le passage respectif de Job ne prouve pas (2) ce qu'on veut qu'il prouve, parce qu'il est arbitrairement interprété, et que « le livre de Daniel, tel que nous l'avons, n'a pas été rédigé par Daniel. » L'autorité qui le constate est faite pour satisfaire même les plus exigeants, car c'est celle du savant orientaliste Haneberg, abbé crossé et mitré (3). La rédaction définitive du livre de Daniel nous conduit, comme celle des livres des Macchabées qui, eux aussi, parlent de la résurrection, aux approches de notre ère. Mais les Macchabées n'ont jamais été reçus par la synagogue ; elle les a toujours exclus de la Bible (4). Par conséquent, l'idée de la résurrection qu'on y trouve exprimée a seulement l'importance

(1) *La Philosophie positive*, etc., p. 37.

(2) Il s'agit de la phrase, au ch. XIX, 25 : ואחרון על-עפר יקום, littéralement : « Et enfin sur la terre il se lèvera, » c'est-à-dire le goël ou vengeur. Ce qui précède : « Je sais que mon goël est vivant », ne permet pas de traduire dans le sens de la résurrection.

(3) Voy. *Histoire de la révélation biblique*, I, p. 444 ; trad. française.

(4) Voy. le canon de la synagogue ap. Joseph, *cont. Apion.*, I, § 8. On comprend que, quand il s'agit de livres écrits par des Hébreux, l'autorité de la synagogue, par rapport à la valeur canonique, c'est-à-dire hautement authentique de ces ouvrages, l'emporte infiniment sur celle de l'Église, au sein de laquelle des hommes tels que Jérôme et Épiphane ont d'ailleurs soutenu le caractère apocryphe des Macchabées, de Judith, de Baruch, etc.

d'une opinion individuelle, qu'ici on s'explique très-bien par l'exaltation qu'engendre une persécution dirigée à la fois contre la nationalité et contre la religion. A une mort aussi injuste que cruelle, l'héroïque mère et ses fils opposent, pour le désespoir de leur bourreau, le retour à la vie, la vie quand même, et cette vengeance, dans la situation donnée (1), est si naturelle que la pensée de la résurrection a dû venir spontanément aux victimes d'Antiochus Épiphane. Les idées platoniciennes, alors si répandues en Orient, peuvent d'ailleurs avoir contribué à son éclosion. Dans tous les cas, il est certain que la doctrine de la résurrection, inconnue à l'ancien mosaïsme, n'est jamais parvenue à se faire accepter chez les Juifs comme une vérité, et l'opposition que lui firent toujours les sadducéens (2) le prouve avec évidence. En effet, les sadducéens n'étaient pas une secte proprement dite, comme les pharisiens, les esséniens et autres; les sadducéens étaient les représentants historiques de la vieille religion nationale, les soutiens et les porteurs de l'hébraïsme primitif, le mosaïsme (3).

(1) Voy. *II. Macchab.*, VII. 9 sqq.

(2) *Act.*, XXIII, 8, et alibi pluries.

(3) Voy. Geiger, *Neuere Mittheilungen über die Samaritaner*, dans *Zeitsch. der Deutschen Morgenl. Gesellschaft*, XVI (1862), p. 715. Une des plus grandes autorités du judaïsme moderne, Moïse Maïmonide évite de se prononcer sur la résurrection (voy. Ed. Pococke, *Porta Mosis sive dissertationis aliquot a Mose Maimonide*, Oxoniæ, 1655, p. 177), et ce silence, pour qui connaît l'esprit de réticence de l'illustre rabbin, est une preuve qu'il ne croyait pas à ce dogme.

C'est aussi pour cela qu'on les voit à la tête du sacerdoce (1).

L'Évangile qui, en tous les points principaux de sa doctrine, se fonde sur l'Ancien Testament, échoue dans l'essai qu'il tente d'y ramener aussi, comme à son principe, la doctrine de la résurrection que le fils de Marie jugea, avec raison, nécessaire au succès du « royaume des cieux ». Interrogé sur la résurrection par les sadducéens, Jésus leur répond par un passage de l'Exode (2), passage qu'on pourrait citer, sans inconvénient, à l'appui de la doctrine de l'immortalité, mais qui ne prouve en aucune manière que l'idée de la résurrection fût anciennement connue dans le mosaïsme. Néanmoins le Nouveau Testament proclame la résurrection comme une vérité indubitable et comme un fait certain. Oui; mais il nous dit aussi pourquoi il établit cette doctrine. « Si les morts ne ressuscitent point, s'écrie saint Paul, le Christ n'est donc point ressuscité; et si le Christ n'est point ressuscité notre prédiction est vaine, et votre foi est vaine aussi (3). »

Ces paroles, qui ressemblent un peu trop, il faut l'avouer, à une pétition de principe, à un cercle vicieux, nous disent le comment et le pourquoi de la doctrine dont il s'agit. Nous voyons que l'un et l'autre tiennent aux motifs d'une foi spéciale et aux nécessités de la propagation de cette foi. Dès lors nous n'avons pas à nous

(1) *Act.*, V, 17.

(2) Voy. *Exod.*, III, 6. Cf. Matth., XXII; Marc, XII; Luc, XX, et alibi.

(3) *I. ad Corinth.*, XV, 13, 14.

en occuper ici, car nous ne faisons pas un ouvrage de controverse ou de polémique religieuse. Pour le but philosophique de notre démonstration, il suffit de constater que les preuves historiques de la résurrection sont toujours et partout négatives ou, ce qui revient au même, imaginaires. La tête des anciens Indiens, aussi subtile que celle des Grecs était lucide, se refusait à admettre une telle doctrine; les Égyptiens l'ignoraient, les Irâniens ne la connurent pas (1), et les Perses, qui la connurent, en furent redevables aux chrétiens, aux temps des Sassanides. Mais les chrétiens, qui l'ont établie, sur quoi l'ont-ils établie? S'il nous est permis de dire toute notre pensée à ce sujet — et pourquoi ne la dirions-nous pas puisqu'elle est le résultat d'une longue et consciencieuse étude des textes? — nous déclarons que la doctrine de la résurrection s'appuie sur des attestations de quelques femmes et hommes, sincères et de bonne foi, nous n'en doutons nullement, mais aussi fort passionnés, fort agités, fort troublés, de peu d'intelligence et d'instruction (2), et dont, au surplus,

(1) Voy. *la Phil. posit.*, loc. cit. Burnouf, *Journ. asiatique*, juill. 1840, p, 8 sqq., 15, 25, 320. Spiegel, dans *Münchner Gelehrte Anzeigen*, 1847, n° 19, col. 159 : « La doctrine de la résurrection est : *wirklich persisch... allein zoroastrisch ist sie nicht.* »

(2) Voy. Matth., XV, 16 : « *Vos sine intellectu.* » — *Act.*, IV, 13 : « *Sine literis et idiotæ;* » et alibi pluries. Pour lever cette difficulté, la tradition accorde aux disciples, et nommément à Jacques, à Jean et à Pierre, la science infuse (τὴν γνῶσιν) par le Christ après sa résurrection. Voy. Eusèbe, *Hist. eccles.*, II, 1.

aucun n'a été témoin *oculaire* de l'événement qu'il atteste (1). Voilà la vérité (2).

X

La doctrine de la résurrection est donc, au sens habituel, foncièrement erronée, ou du moins elle n'est qu'un symbole (3). La réalité phénoménique ne peut atteindre à la réalité essentielle par aucun mode de transformation ou de transfiguration. Il n'y a pas de compromis entre le *devenir* et l'*être*, et le passage de l'imperfection en soi à la perfection absolue se trouve imaginairement jeté sur un abîme impossible à franchir.

Toutefois, comme il n'y a rien qui soit sans raison, il doit y avoir aussi une raison naturelle qui ait fait naître l'erreur de la résurrection, et cette raison, qui

(1) Cela résulte de la manière la plus catégorique du récit de la résurrection. Et quand même il y en eût eu, encore faudrait-il dire ici avec Voltaire : « Je ne crois pas même les témoins oculaires quand ils me disent des choses que le sens commun désavoue. » *Hist. de Charles XII*, éd. 1756, p. 21.

(2) Voy. Appendice, II.

(3) Combien d'ailleurs tout dans la doctrine chrétienne première se réduit à un sens purement spirituel et mystique, saint Paul nous le dit clairement en plus d'un endroit, comme, par exemple, dans la IIe aux Corinth., V, 16 : « Nous ne connaissons plus le Christ selon la chair : *nunc jam non novimus.* »

a servi de base au motif historique de la croyance établie, a déjà été indiquée par nous. Ajoutons ici, pour compléter notre indication, que le mobile de la doctrine n'est pas difficile à démêler dans le sentiment que la nature, en vertu de son origine libre, reçoit de son état typique par la toute-présence en elle de l'Être. Ce sentiment, qui nous dit que notre vie réelle est, pour employer le terme imagé de l'Apôtre, cachée en Dieu, *abscondita in Deo* (1), nous frappe de cette impression fort distincte, que le phénomène auquel nous participons nous masque notre vraie réalité. Donc, quand le voile sera tombé, quand le phénomène avec ses trames aura disparu, nous nous verrons dans l'Être tels que nous sommes véritablement, tels que nous sommes dans la vision de l'Être et, partant, de toute éternité. Voilà la véritable résurrection, si l'on tient à conserver cette expression impropre, et c'est elle que cet homme étonnant, dont les écrits sont comme un fleuve qui fournit à tous les besoins et charrie l'or avec le sable, c'est la résurrection ainsi entendue que saint Paul, se faisant tout à tous (2), semble avoir en vue dans ces paroles remarquables : « Je ne connais maintenant Dieu qu'imparfaitement, mais alors (après cette existence) je le connaîtrai comme je suis moi-même connu de lui : « *tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum* (3). »

(1) *Ad Colossenses*, III, 3.

(2) « *Omnibus omnia factus sum.* » *I. ad Cor.*, IX, 22. Cf. *ib.*, III, 2; *II. ad Cor.*, XI, 29 et alibi.

(3) *I. ad Corinth.*, XIII, 12 (Cf. I. Joan III, 2 : *similes ei erimus*). Les conceptions les plus sublimes se mêlent ainsi avec les

Une telle connaissance de l'Être emporte l'identité avec l'Être ; cela va de soi. En effet, comme toute perfection de l'Être est nécessairement l'Être dans sa plénitude, notre type, qui, s'il est en Dieu, ne peut être pensé que comme une perfection de Dieu, est Dieu même.

Cette vérité, qui est du plus pur et du plus vrai idéalisme philosophique, est faite, nous n'en disconvenons pas, pour étonner quelques esprits, et toutefois nous l'inscrivons ici avec assurance, sachant parfaitement qu'elle n'a rien de commun avec le résultat auquel arrive l'humanisme, la plus crasse des doctrines matérialistes. Ce résultat est résumé, on le sait, dans la formule : *Homo sibi deus.* Mais l'humanisme a en vue l'homme *actuel*, et la philosophie de la raison pure applique l'identité de l'homme avec Dieu au type humain, l'homme *essentiel*.

idées les plus enfantines, pour ne pas dire les plus grossières, dans les écrits de ce *poëte sacré*. Il place, par exemple, comme les Parsis, l'enfer au centre de la terre, *in inferiores partes terræ* (*ad Ephes.*, IV, 9).

INSCRIPTIONS SOCIALES.

I

La raison voit dans les choses sociales la représentation humaine de l'état que le mouvement produit dans le cosmos, plus l'action de la présence réelle de Dieu par l'intermédiaire de notre esprit. De là une sorte de dualisme qui, suivant la prépondérance des agents phénoméniques ou de l'influence du νοῦς, détermine la direction des groupes sociaux dans les sens les plus divers, ainsi que l'a si bien montré l'auteur de l'*Esprit des lois*. On voit, ici, les choses sociales se tenir au niveau le plus bas, jusqu'à côtoyer parfois celui du règne purement animal, tandis qu'ailleurs les mœurs s'élèvent au point où elles peuvent nous paraître l'œuvre de « coopérateurs de Dieu » (1). Le plus sou-

(1) « *Dei adjutores.* » (*I. ad Corinth.*, III, 9.)

vent cependant elles ne présentent ni tant d'abaissement ni tant de perfection ; le caractère dualiste, que nous venons d'indiquer, agit dans les contradictions ; la lutte s'établit ; nous nous poussons en arrière, en avant, de côté et d'autre, et les choses, qui s'arrangent entre elles comme le griffon et le sphinx, nous lancent finalement dans la voie du progrès, suivant la loi de la nature.

D'après cela, on ne demandera plus si le progrès est réel, et quel sens il convient d'attribuer à l'histoire (ποίησις) (1). L'histoire a un sens, cela est sûr ; mais, d'après tout ce qui précède, nous ne pouvons pas hésiter à dire que ce sens n'est pas celui de la vraie réalité. Il est donc celui de la réalité phénoménique. La nature est toujours la nature. Par conséquent aussi, le progrès social ne se fait pas en Dieu ou en l'Être, il n'est pas vraiment réel, et ainsi les fruits qu'il porte n'ont de valeur que dans les limites de la nature. Cela ne nous contente pas ; nous aspirons à mieux ; néanmoins les choses humaines doivent être prises au sérieux. Elles sont très-sérieuses. En effet, quoique leur portée, tant pour les individus que pour les sociétés, n'aille pas au delà du temps, le « plus sublime des dévorants, » comme l'appellent les Indiens (2), cela n'em-

(1) ποίησις est l'histoire au sens propre, l'action de ce qui s'opère ; ἱστορία n'est que le récit de cette action ou opération. Nous n'avons en vue ici que la première, bien entendu, car pour l'histoire des historiens, c'est trop souvent « des contes à des enfants. »

(2) *Parâçara*. Le mythe en fait un *muni* ou solitaire. Voy. *Mahâbhârata*, 1re partie, çl. 2,399 sq.; vol. I, p. 87, éd. Calcutta.

pêche nullement que tout individu, de même que tout groupe d'individus, ne soit tenu à se conformer aux obligations ou aux devoirs que la nature lui dicte par la société, sa représentation humaine. La pensée seule, qui s'alimente à la lumière du νοῦς, la raison divine, est affranchie de la loi qui institue la société souveraine pour tout ce qui la concerne. L'autorité civile ne peut être invoquée dans les choses de l'intelligence. Quiconque essaye d'opprimer l'esprit « finit, un jour ou l'autre, par souhaiter l'inquisition d'Espagne (1). » C'est assez que l'homme social appartienne à l'État et que, comme le dieu de la fable, le pouvoir public ait le droit de dire à chacun et à tous : *Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas.*

II

Sans doute, l'homme a des droits, mais ces droits, l'homme devant vivre en société, dérivent de ses devoirs et leur sont subordonnés. C'est avant tout dans l'intérêt de tous que ces devoirs sont dictés à chacun. La compétence du pouvoir de la société sur tous ses membres est donc rationnelle, et chacun agit sagement en se conformant aux constitutions du milieu social où il vit. Ces constitutions se trouvent d'ailleurs établies par un concours de choses tel qu'au moment

(1) Jules Simon, *La liberté de conscience*, p. 240 ; 3e édit.

où elles sont en vigueur, elles ne peuvent être autrement qu'elles sont, attendu qu'à chacune de leurs phases elles sont la fidèle expression de la nature des peuples qui les possèdent. L'ethnologie, la géographie, la géologie, la météorologie, l'alimentation, etc., concourent à les créer et à les transformer pour tout autant que les notions morales et la culture intellectuelle. On comprend donc qu'aucune société ne permette volontiers qu'un individu ou un groupe d'individus, vivant dans son sein, s'isole d'elle et de la politique sur laquelle elle règle ses destinées. Saint Paul avait ainsi raison d'enseigner la soumission et l'obéissance aux puissances publiques; elles représentent la volonté de la société.

Prenons garde cependant à toute politique qui est tirée de n'importe quelle écriture sainte, car une telle politique est toujours funeste et déplorable. C'est que les religions ressemblent à des vins capiteux qui affaiblissent ou même emportent la raison de quiconque n'en use pas avec une sévère sobriété. De toutes les folies, la folie religieuse, qu'elle soit de la croix ou du croissant, est la pire (1). La bonne religion dit : « Rendez à César ce qui est à César », mais l'enthousiasme vient surprendre la sagesse pour nous présenter le royaume des cieux, l'état social parfait, semblable à

(1) Un calcul approximatif, fait par un membre du peuple - enquête par excellence, porte à dix millions le nombre d'êtres humains qui ont péri, depuis le IIIe siècle, par les fureurs de la folie de la croix. Voy. *Nouveaux Mélanges phil., hist. et crit.*, IX, p. 172.

un roi qui inflige à ses sujets les traitements les plus tyranniques (1), et les force d'entrer chez lui (2). Il faut qu'ils aient son culte ou qu'ils soient réduits à n'en avoir aucun. Les disciples ont suivi ces doctrines et les ont consacrées, en disant, comme *saint* Pie V, qu'on ne peut autrement apaiser Dieu et chercher sa gloire qu'en combattant ouvertement et hardiment les ennemis de la religion catholique jusqu'à la mort, jusqu'à ce qu'ils soient tous exterminés (3); ou, comme saint Paul, qu'il faut « complaire aux puissances en tout et ne point les contredire, parce qu'il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu, et c'est lui qui a établi celles qui sont, etc., etc. (4). » Et là-dessus Bossuet : « Aussitôt qu'il y a un roi, le peuple n'a plus qu'à demeurer en repos sous son autorité. Les sujets n'ont à opposer à la violence des princes que des remontrances respectueuses, sans mutinerie et *sans murmure*, et des prières pour leur conversion (5). »

(1) Voy. Matth., XXII, 2-13; Luc, XIX, 12-27, et alibi.

(2) «... *Et compelle intrare ut impleatur*, etc. » (Luc, XIV, 23.)

(3) « ... *Neque enim* ALITER *Deus placari potest, nisi ipsius injurias justa ultione vindicaveris. Quod si majestas tua... honorem omnipotentis Dei quæsiverit, et catholicæ religionis hostes aperte ac libere* AD INTERNECIONEM USQUE *oppugnaverit;... donec,* DELETIS OMNIBUS... *pristinus catholicæ religionis cultus, ad sui nominis gloriam... restituatur.* » (Voy. *Apostolicarum Pii Quinti P. M. Epistolarum libri quinque*, editi cura Franc. Goubau, Antv., 1640, in-4, p. 155 ; epistola IX.)

(4) *Ad Rom.*, XIII, 1 sqq.; *ad Titum*, II, 9 ; III, 1.

(5) Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture sainte*, liv. IV, art. 1 ; liv. V, art. 2.

En vérité, on aurait le droit de sourire de doctrines pareilles, si elles n'avaient servi et si elles ne servaient d'oreiller qu'au « vulgaire parmi les princes (1) ». Malheureusement, ce n'est pas à un effet aussi anodin qu'elles se limitent ; elles ont eu en tout temps, pour la société, les conséquences les plus désastreuses ; nous pouvons nous dispenser d'en fournir les preuves. C'est par elles surtout « que le dogme, comme on l'a dit avec vérité, a fait mourir dans les tourments des millions d'hommes. » Cependant « la morale n'a pas produit une égratignure ». Épurons donc les choses sociales, que la morale seule doit régir, de tout alliage dogmatique; comprenons enfin que le génie théocratique gâte tout ce qu'il touche. Il mesure toutes les actions, les crimes même à l'étalon de son intérêt ecclésiastique, et son moindre défaut est de retenir, dans l'enfance de la civilisation, toute société où il règne en seigneur et maître. « Du jour où l'Église revêtit la puissance temporelle, dit un savant historien et philosophe, le vice s'y montra grand et fort (2) ».

Que faut-il cependant à la société pour qu'elle vive et prospère indéfiniment? Il lui faut deux choses, rien de plus, rien de moins; et ces deux choses, qui se déterminent et se délimitent réciproquement l'une par l'autre, sont la liberté et le droit commun. Le droit

(1) Expression de Voltaire, *Collection complète*, éd. 1756, tome VI, p. 29 ; *Discours sur l'Hist. de Charles XII.*

(2) Henri Ritter, *Histoire de la philosophie chrétienne*, II, 159 ; trad. franç., 1844.

commun est de droit naturel; il est le seul droit salutaire, car il assure au mérite la prépondérance sur la convention factice. Aussi divin que le progrès dans la raison le voudra, le droit commun, bien différent du droit théocratique, qui est toujours et partout le privilége, c'est-à-dire, la liberté pour soi et la servitude pour les autres ; le droit commun trouve son expression sociale la plus parfaite dans cette formule évangélique : « Faites aux hommes tout ce que vous voulez qu'ils vous fassent (1) ».

III

Puisque c'est l'Évangile qui a inscrit dans l'histoire la meilleure formule sociale, c'est l'Évangile qui est le meilleur code social. Toutefois il ne faudrait pas tirer de là des conclusions optimistes. Si la doctrine de ce livre et celle qu'on en fait découler conviennent mieux à la nature de l'homme que les doctrines tirées d'autres livres religieux, ce n'est toujours que relative-

(1) *Sec. Matth.*, VII, 12; *sec. Luc*, VI, 31. L'antiquité connaissait déjà cette formule ; elle est dans les doctrines du Bouddha et de Socrate, mais elle y a, comme dans le judaïsme (voy. *Tob.*, VI, 16), un caractère négatif ou passif : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse. » L'expression positive est caractéristique de l'Évangile et tout à son avantage.

ment (1); de grandes et nobles civilisations, de grands et nobles hommes se sont produits, à tous les âges, au souffle et sous l'égide des législations les plus diverses. La Chine peut nous montrer son Confucius, l'Inde son Çâkyamuni, la Grèce son Socrate, Rome son Caton, l'Arabie son Antar. D'ailleurs, la convenance de l'Évangile fût-elle réellement supérieure à celle de tout autre code social, ce qui ne fait aucun doute pour nous, encore ne pourrait-on pas conclure de là à la valeur toute divine du christianisme. En effet, il est évident que, puisque la nature est imparfaite, tout ce qui s'y prête, alors même que c'est pour l'élever et la perfectionner, est, en tant qu'il s'y prête et qu'il devient la chose de la nature, imparfait aussi (2). Ici, comme pour tout ce qui concerne la nature et l'homme, qui en est une partie intégrante, la question est uniquement dans le plus ou dans le moins.

Pour l'Évangile, cela est d'autant plus visible que telle de ses doctrines tranche vivement sur telle autre, et, plus encore, sur les développements et les applications qu'on a tirées des points dissonants. Ce phénomène ne se présente au même degré pour aucun autre livre religieux. Le christianisme est tout en hérésies, en dissidences ou sectes, et cela dès son origine. Cela serait inexplicable et impossible si le

(1) Il lui faut, pour qu'elle réussisse, un élément de civilisation préexistant, et il semble, l'histoire en main, que les races européennes soient seules en possesion de cet élément. Voy. *in fine*.

(2) Cf. *suprà*, p. 68.

christianisme, secte lui-même du mosaïsme (1), n'avait apporté avec lui en naissant le germe de ces dissidences. Ce germe n'est pas seulement dans la spéculation chrétienne, il est dans tout l'Évangile (2). L'Évangile est comme le monde qui est son champ (3) ; comme dans la nature, on y trouve le pour et le contre, de sorte que n'importe quelle question sociale peut être agitée avec le secours de l'un ou de l'autre de ses textes. Et de fait, toutes les communions, tant civiles que religieuses, s'appuyent sur l'Évangile, partout où il a pu s'établir, et elles trouvent en lui, avec conviction et bonne foi, leur raison d'être, soit dans la liberté, soit dans l'esclavage (4), soit dans un état mitigé par l'une ou par l'autre. L'unité dans l'univer-

(1) « La secte des Nazaréens. » C'est ainsi que les savants d'entre les Juifs l'appelaient. Voy. *Act.*, XXIV, 5, 14; XXVIII, 22 ; et al. — Elle avait ses *synagogues* particulières : ἐπισυναγωγαὶ (voy. *Ad Hebr.* X, 25 ; *Act.* III, 11 ; V, 12).

(2) Voy. l'Appendice III.

(3) *Sec. Matth.*, XIII, 38.

(4) Ceux qui disent que l'Église, par où ils entendent le christianisme, a aboli l'esclavage, ne savent vraiment pas ce qu'ils disent. Non-seulement le christianisme a accepté l'esclavage partout où il l'a trouvé établi, ce que la manière d'agir de saint Paul envers l'esclave Onésime prouve déjà d'une manière décisive ; mais quelquefois il l'a même établi là où il n'existait pas, par exemple, en Amérique. Ce qu'on peut dire avec vérité, c'est que le christianisme ne s'oppose pas à l'abolition de l'esclavage. L'abolition de l'esclavage appartient à un autre ordre de choses ; elle est un effet du progrès dans la voie de la liberté civile ou politique.

salité de la foi et de la science, religieuse ou politique, n'a jamais existé, nous l'avons constaté déjà (1).

L'Evangile n'en est pas moins un livre universel ; il est universel à l'instar de la nature qui, comme l'Apôtre, se fait tout à tous (2). La fécondité sociale de ce livre étonnant dans certains milieux, sa stérilité dans d'autres, prouvent cette universalité jusque dans les aberrations auxquelles il a servi, auxquelles il sert et auxquelles il continuera probablement à servir. Nous ne pouvons en parler ici.

Il faut du moins dire, d'une manière générale, que, lorsque ce que ces déviations ont de séve sociale est épuisé, et qu'elles menacent de pervertir les bases même de la société, elles trouvent devant elles une force qui les brise ou qui les rectifie violemment. Ainsi se font les réformations et les révolutions. Les unes et les autres ne valent rien par elles-mêmes : toute violence est une aberration. Aussi les choses violentes ne se produisent pas d'elles-mêmes ; elles se produisent par la provocation et valent par la nécessité. Cette nécessité est qu'il faut suivre la voie de la nature et y rentrer quand on s'en est écarté. Mais faut-il y rentrer à tout prix, coûte que coûte ? Le fondateur du christianisme semble l'avoir

(1) Voy. *suprà*, p. 58.

(2) *I. ad Corinth.*, IX, 22. — C'est d'ailleurs une qualité inhérente à tous les livres de religion. On trouve et l'on a trouvé dans la Bible, dans le Véda (*Bhag.-Gitâ*, II, 46), dans l'Avesta (voyez Spiegel, *Die heiligen Schriften der Parsen*, III ; préface, p. 3), dans le Coran, etc., tout ce qu'on veut et tout ce qu'on a voulu y trouver.

pensé, car il nous conseille : « Si votre main ou votre pied, si votre œil vous est un sujet de scandale... coupez-les... arrachez-le, et jetez-les loin de vous (1) ».

Les peuples, le moment critique venu et, voyant que les améliorations normales tardent indéfiniment à venir, les peuples ont toujours agi sous une inspiration analogue à celle qui a dicté le conseil de Jésus. Comment d'ailleurs ne feraient-ils pas comme ils font ? « Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme... Ces droits sont la liberté, la sûreté et la résistance à l'oppression (2) ». Rien n'est plus évident, et quoi qu'on ait vu et qu'on voie encore des sociétés, même chrétiennes, qui vivent et durent dans l'ignorance ou dans l'abandon de l'un ou de l'autre de ces principes, voire de tous à la fois, toujours cependant il y a en elles quelque aspiration pour réaliser ou pour rétablir un état social supérieur au présent, et toujours aussi elles nourrissent dans leur sein des hommes éminemment sensibles aux impressions de la présence divine. Ces hommes se préoccupent, avec la pleine conscience de l'œuvre du progrès, de l'entretien du feu sacré dont la vertu les pousse à l'initiative. Sans

(1) *Sec. Matth.*, XVIII, 8, 9. Cf. Matth., XI, 12 : « Le royaume des cieux se prend par violence, et les violents l'emportent. » Il s'agit là, il est vrai, de violence morale et d'un but moral, mais celui qui est violent au moral l'est aisément aussi au sens physique ou social.

(2) Art. II de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. Cf. le beau morceau de Schiller dans *Guillaume Tell*, act. II, 2e scène : « *Nein, eine Grænze hat Tyrannenmacht*, etc. »

l'initiative incorporée dans une personne individuelle, le progrès sans doute se fait encore, mais il se fait lentement et d'une manière presque insensible. Pour que l'avancement ait lieu avec éclat, il faut qu'une individualité l'entreprenne pour son compte. Alors si les conjonctures le favorisent, le droit sans lequel la société humaine tombe et demeure au niveau du règne animal; le droit aux réformes reçoit par le succès une consécration consolante autant que solennelle, car le caractère de ce succès est l'estime toujours plus grande de la vie humaine et de la raison... Le droit aux réformes est, tant qu'il y aura une humanité, tant qu'il y aura une conscience inviolable, le dernier, le suprême mot de tout état social, quelque perfectionné qu'il soit d'ailleurs. Il lui assure pour ses problèmes le seul mode de solution légitime et satisfaisante : l'action continue dans la patience et dans la circonspection. Il est vrai que, en vertu du mouvement indéfini, la satisfaction sociale n'est jamais aussi complète qu'elle pourra l'être. C'est pourquoi le cri : *Plus ultra !* en avant ! plus haut ! a toujours été et sera toujours le mot d'ordre et de ralliement de l'humanité. Par là elle proteste perpétuellement contre cette condition périssable que lui a faite la nature phénoménique, elle ne sait ni *comment* ni *pourquoi;* et cette protestation nous est, dans son unanimité, la preuve la plus invincible qu'il est un Dieu et que nous avons en lui, derrière les trames de l'existence, la vraie réalité de l'Être.

RÉSUMÉ

SOUS FORME D'ANALYSE RAISONNÉE.

I

1. — Pour expliquer Dieu, le monde et l'homme, ainsi que les rapports qu'il y a entre eux, les philosophies et les religions procèdent, en général, soit empiriquement, soit de parti pris, comme si la raison et la critique n'avaient rien à voir dans les bases de leurs systèmes. Elles prennent leur point de départ dans les données arbitraires de l'imagination, dans les traditions d'un caractère historique plus que douteux, dans des mots et des phrases qu'elles interprètent avec plus de subtilité captieuse que de bon sens, ou, enfin, dans des symboles qui contiennent sans doute, comme autant d'enveloppes, des vérités que l'homme a entrevues de bonne heure, mais qui, si on les prend au pied de la lettre, ne sont que des contes d'enfants. Il ne faut pas

chercher ailleurs que dans les causes qu'on vient d'énumérer le peu de satisfaction que nous trouvons le plus souvent dans les systèmes religieux ou philosophiques. Nous n'avons donc pas suivi ces errements. Dans le travail qui précède, nous avons fait table rase de toutes les conceptions purement imaginaires, de toutes les traditions mythiques, de toutes les affirmations dogmatiques, de toute vue à priori; et, nous plaçant dès l'abord sur le terrain de la raison pure et de la certitude scientifique, nous avons pris pour base de la philosophie qu'il s'agissait d'établir un fait naturel si visible qu'il ne peut échapper à personne, si clair en lui-même qu'il ne souffre pas d'équivoque, et si général que personne non plus ne peut en contester ni en diminuer la souveraine et fondamentale importance. Ce fait est le mouvement indéfini.

2. — Une première certitude aussi pleinement scientifique nous indique une méthode sûre à suivre, et nous l'appliquons d'abord, pour en acquérir d'autres, à ce que l'homme a de plus intime, à la pensée. Ainsi nous constatons, avec l'évidence de la raison : 1° que la pensée est le fait d'une réflexion indéfinie ; 2° que cette réflexion remonte nécessairement à quelque chose qui reflète par soi et qui, par conséquent, n'est pas reflété ; 3° que les mouvements réflexes qui constituent en tout homme la pensée, confèrent à chacun une physionomie intellectuelle qui fait qu'il est lui et non un autre. Il s'ensuit que la pensée de chacun est le caractère de son individualité, que la pensée détermine

la personne ; 4° que, puisque la pensée réfléchie inscrit, en qui la possède, le caractère de la personne, la pensée qui reflète par soi et qui n'est pas reflétée constitue à fortiori une individualité ou une personne. Cette personne est, d'évidence rationnelle, la personne des personnes, la personne par excellence, ce qui revient à dire qu'elle est un être qui est de lui-même et par lui-même. Elle est donc le principe de tout être, *ens* κατ'εξοχην, et voilà une vérité philosophique de premier ordre, la réalité d'un Dieu personnel, prouvée avec certitude par la méthode du mouvement indéfini.

3. — Cependant, cette certitude étant acquise par une démonstration toute subjective, il convient de la soumettre quelque évidente qu'elle soit, à un contrôle purement objectif. Appliquons, par conséquent, le fait du mouvement indéfini à la nature extérieure. Nous constatons alors que tout dans la nature passe par trois phases : la naissance, le développement et la mort ; puis, que cette dernière est le point de départ de la même série de procédés, et ainsi à l'indéfini. L'état où arrive un objet a donc toujours sa source dans l'état qu'il quitte, et ainsi l'on détermine que tout a une cause, d'où il suit, avec l'évidence de la raison, que la nature dans son ensemble a, elle aussi, une cause.

Quelle est cette cause ? Est-ce la nature elle-même qui est sa cause ? Impossible, puisque la cause est nécessairement antérieure à son effet, et, comme elle est autre que cet effet, elle en est, avec autant de nécessité, différente quant à la forme. On arrive ainsi à constater

que la cause de la nature est en dehors de la nature, d'où il suit aussi que sa condition d'être en est différente, et que, par conséquent, si elle est constituée dans le mouvement, elle ne l'est pas dans celui de la nature, dans le mouvement indéfini. Elle est donc constituée dans le mouvement défini. Or, le mouvement défini est nécessairement, au sens philosophique, le mouvement parfait. La cause de la nature est donc parfaite, ce qui revient à dire qu'elle est l'Être parfait, l'Être immuable, l'Être suprême, Dieu.

4. — La démonstration d'un Être distinct de la nature, d'un Être personnel et parfait, identique avec lui-même, par conséquent, se trouve donc établie avec toute la rigueur voulue : la réalité de Dieu est un fait vraiment positif.

Mais comment expliquer alors le *comment* et le *pourquoi* de la nature ? Car enfin la nature est imparfaite, puisque, étant constituée dans le mouvement indéfini, elle est perpétuellement mobile et changeante. Comment l'Être parfait peut-il être la cause de la nature imparfaite ?

Il faut s'entendre : Dieu est la cause de la nature, mais il n'en est pas la cause de manière qu'il soit rationnel de dire qu'il a créé le monde. S'il l'avait créé, il aurait créé l'imperfection, c'est-à-dire le mal. Il ne sert de rien de vouloir expliquer le mal par l'abus de la liberté. Il est de toute évidence, en effet, que si c'était ainsi que le mal se fût produit, ce serait encore Dieu qui s'en trouverait être l'auteur, puisqu'il aurait créé la

liberté avec la possibilité d'en abuser, qu'il aurait créé une liberté virtuellement vicieuse. Le système de la *chute* se trouve ainsi irrévocablement condamné par la raison, et le dualisme n'est pas acceptable non plus. Il pose en principe une contradiction, il proclame deux Êtres. C'est absurde, car puisque Dieu est parfait et identique, il est par là un et unique, c'est-à-dire Dieu éternel et absolu.

Mais la nature ne peut-elle pas être elle-même Dieu ? Le mouvement indéfini ne peut-il pas être le mode éternel et le caractère constitutif de l'Être? Le panthéisme le prétend. Oui ; mais ce système est tout aussi irrationnel que ceux de la chute et du dualisme. Si la nature est mobile et changeante, et personne ne disconvient qu'elle ne le soit, elle est nécessairement différente de Dieu qui est immuable. La condition phénoménique, qui est celle de la nature, ne peut aller avec l'immutabilité. Cela est clair, et ainsi le panthéisme disparaît comme insoutenable et avec lui le matérialisme, sa conséquence.

5. — Il y a deux natures : la nature essentielle, la suprême nature, et la nature substantielle, le phénomène. Dieu est la nature essentielle, il est l'essence, le type, de tout être : il est *in esse*. La nature phénoménique est contingente, elle existe *in fieri*. Cette distinction rationnelle nous montre clairement que la nature actuelle n'est pas en Dieu ni ne peut provenir de lui par lui. Ce qui est muable ne peut être dans l'immuable, ni être créé par lui. Prétendre le contraire

c'est renverser la raison et faire de la philosophie une chicane de mots.

Cependant, si le phénomène n'*est* pas en Dieu, parce qu'il n'est pas *in esse*, et si non plus il n'*existe* pas en Dieu, parce que l'existence, ayant sa condition dans l'*in fieri*, se trouve exclue de l'Être, comment a-t-il pu venir à l'apparition? Il n'a pu venir à l'apparition que par lui-même, et cela à l'instar, évidemment, de tout ce qui dans son sein se fait une individualité à part. Comment l'homme, par exemple, et l'homme est ici l'exemple le mieux choisi, parce qu'il est un microcosme, le monde en petit; comment l'homme se fait-il son individualité? Il se la fait par un retour sur lui-même, par l'abstraction (ἀνάλυσις) de son être des êtres qui l'entourent. Ainsi le cosmos. La nature qui, dans la vision de Dieu, est parfaite, qui est la nature essentielle, s'est faite son existence par un retour sur elle-même. Elle est *devenue* une existence, et, partant, imparfaite, au moyen d'une opération qui l'a abstraite de l'Être.

6. — Si cependant Dieu avait créé le monde du néant? Les théologiens le prétendent, mais ils n'apportent à l'appui de leur dire aucun argument acceptable. La création *ex nihilo*, au sens théologique, est une contradiction dans les termes, et, surtout, elle est impossible par la raison déjà énoncée, à savoir que le muable et l'instable ne peut être l'œuvre de l'Être immuable et parfait. Dieu n'a donc rien créé ; il ne crée rien. Il est « le néant de l'existence », suivant l'heureuse expression des soufis ; l'existence ou la nature s'est donc faite

par une autre opération que par celle de Dieu, et nous venons de dire que c'est par abstraction.

Toutefois, cette opération que, de toutes les explications de l'origine de l'existence, la raison accepte comme la meilleure, cette opération ne nous en demeure pas moins cachée quant à son motif. Comment la nature essentielle, qui est adéquate à Dieu, qui est Dieu même, comment a-t-elle pu s'abstraire de Dieu de manière à produire une individualité autre qu'elle-même, une individualité phénoménique ? On ne peut pas dire que c'est par le moyen de sa souveraine liberté, car cette liberté est souverainement parfaite. Elle ne peut pas produire une chose constituée dans une liberté imparfaite, c'est-à-dire vicieuse. Néanmoins le phénomène doit se rapporter à la nature idéale ; il nous le prouve invinciblement par l'arrangement et par la beauté dans lesquels nous le voyons constitué. Mais quant à déterminer ce rapport, par la définition du *comment* de l'origine, nous ne le pouvons. Il y a là un problème *naturellement* insoluble, parce que, pour dénouer le nœud, il faudrait pouvoir nous identifier, non-seulement avec la nature, ce qui est possible, mais aussi avec l'Être, ce qui est impossible. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que ce *comment* ne peut avoir été déterminé avec nécessité. En effet, le phénomène n'est pas nécessaire, puisqu'il n'est pas avec une vraie réalité. Il n'est pas pour cela une illusion ou une simple apparence.

II

1. — La raison pour laquelle nous ne pouvons connaître le *comment* de l'origine du monde est, pour le dire en d'autres termes encore, dans l'imperfection de la nature phénoménique. C'est le mal, l'obscurité — *tamas* — des philosophes indiens, qui nous voile le comment, et, par là aussi, le pourquoi. La sagesse nous conseille donc de nous borner à l'investigation de la nature telle qu'elle existe. Nous pouvons la scruter dans son état actuel ou concret, puisque nous sommes avec elle sur le pied d'égalité.

Il y a d'abord la question du commencement phénoménique. Il faut distinguer ce commencement-là du commencement en soi, qui est insondable pour nous. Le commencement phénoménique est naturellement lié à la condition du temps, et c'est dire que la nature a commencé avec le temps. Le temps est la condition générale de la possibilité de tout phénomène. Par lui-même cependant nous ne concevons le temps que comme une entité philosophique. Nous ne le saisissons concrètement que par l'espace, et l'espace, à son tour, ne peut tomber sous le sens que par le moyen de la substance. Le temps, l'espace et la substance sont donc les trois termes fondamentaux de la nature et de leur rapport constitutif naît le mouvement. Le mouvement n'est cependent pas purement mécanique, et la

preuve péremptoire c'est qu'il a produit le *cosmos*, qui, dans son ensemble, est disposé en nombre, en poids et en mesure.

2. — C'est donc en quelque manière librement que la nature est produite par le mouvement, et cette certitude acquise, nous pouvons nous tenir pour tout à fait assurés, que le *comment* de l'origine de la nature n'a pas le caractère de ce qu'on entend par fatalité. Le mouvement n'est probablement pas autre chose, au fond, que l'impression *per speculum* de la liberté de l'être. Il serait ainsi une sorte de copie du mouvement idéal ou immuable, Alors on s'explique son imperfection originelle, et le mélange de bien et de mal qui caractérise son œuvre, la nature. L'antiquité était donc dans l'erreur, quand elle disait que c'est Dieu qui est l'auteur et le dispensateur du mal.

3. — Le mouvement, en donnant prise au temps sur la substance, fait du temps le facteur de l'œuvre *in fieri*. Le sentiment populaire l'a toujours compris. Preuves linguistiques et historiques.

4. — Définition de la substance. Elle est le phénomène dans sa virtualité plastique ou concrète, le sujet (*sub-jectum*) de l'essence. Elle est douée ainsi, constitutivement, du caractère ou de l'empreinte de l'essence. Le mouvement, par le temps et l'espace fait arriver en elle cette empreinte à la réalité actuelle des choses, C'est là à proprement parler la création.

III

1. — La substance est donc la matrice de toutes les choses qui composent la nature. Il y a deux catégories d'êtres naturels, ou deux modes d'existence : l'esprit et la matière. L'esprit et la matière sont ainsi homogènes. Preuves linguistiques. — L'esprit est le produit d'un effort de mouvement plus considérable en durée et en intensité que celui qu'il a fallu pour effectuer la matière. L'esprit n'est donc pas la matière. pensante *per se* ; mais, lui étant homogène, il peut s'adjoindre à elle comme faculté ou puissance. L'intimité de cette adhésion a fait considérer l'homme comme un être indivis. — La matière ayant précédé l'esprit dans les opérations du mouvement indéfini, la marche du travail de la nature prouve ainsi par elle-même que tout va dans le sens du progrès indéfini. La philosophie est d'accord sur ce point avec les religions, et la science confirme leurs vues par ses observations dans le domaine végétal et dans le domaine animal.

2. — Le système de la nature s'explique ainsi dans toutes ses parties et dans tous ses rapports. L'identité substantielle de la matière et de l'esprit, nous donne la clef de l'étroite et constante influence que ces deux modes d'existence exercent l'un sur l'autre. Ainsi s'é-

clairent les problèmes du monde moral, dont l'homme est le représentant visible le plus complet. L'origine de l'homme est toute dans la nature. L'homme physique est né au moment donné par le progrès du développement organique de la matière en général et de l'animalité en particulier. Réfutation du savant système de Darwin. L'homme n'est pas le résultat du développement d'une espèce unique ou, comme qui dirait, cosmique. Il y a dans le plan de la nature autant d'espèces principielles qu'il vient à l'existence d'espèces effectives. Il y a entre elles solution de continuité, sinon dans l'ensemble de leur succession, du moins dans le sens d'une prétendue transformation ou transmutation.

3. Les espèces se développent et se perfectionnent chacune dans le cadre de son individualité native ou typique. L'ordre et l'intelligence, qui agissent dans la nature en vertu de sa loi, l'exigent ainsi, et l'observation scientifique confirme cette méthode. L'espèce humaine a donc son individualité propre, tout comme n'importe quelle autre espèce. Une sorte de transition n'est pas ce qu'on entend au sens réel par transmutation. Preuves tirées des travaux d'Ehrenberg et d'autres savants.

L'individualité de l'espèce humaine constitue aussi son unité. Cette unité n'est pas dans la provenance de tous les hommes d'un couple unique. Il y a plusieurs races ou variétés typiques dans l'espèce humaine, et elles sont irréductibles les unes aux autres. Les

hommes ont apparu sur la terre, lorsque la nature s'est trouvée assez avancée dans son développement pour être capable de les produire. De là vient que toutes les races se disent autochthones, *terra editum* comme le constate Tacite au sujet de l'ancêtre de la race germanique. Le document biblique de la création de l'homme n'y contredit pas.

IV

1. — La chose morale est ce qui demeure, ce qui est invariable et immuable. Il n'y a donc de moral que l'Être ou Dieu. La nature ne peut être dans l'état moral, puisqu'elle est constitutivement imparfaite. Cependant la conscience attribue à l'homme le pouvoir d'acquérir l'état moral. Elle se trompe. La conscience est l'âme, c'est-à-dire une faculté de connaissance ouverte aux impressions de la raison, la puissance intellective par excellence. La raison dénie, il est vrai, l'état moral à l'homme et la conscience conçoit cette négation; mais comme elle est constituée dans la nature dont elles est une partie intégrante, le mouvement phénoménique tend sans cesse à l'emporter en elle par ses illusions sur les impressions de la raison. Étant dans le milieu du mouvement, c'est au mouvement qu'elle attribue l'état final que la raison lui montre dans l'Être. Cependant si la nature arrivait à l'état

moral, elle deviendrait Dieu, ce qui est absurde, et si la nature possédait l'état moral en puissance, elle serait Dieu, ce qui est impossible. En somme, c'est la *notion* morale, inhérente à la nature en vertu de son origine, qui cause l'illusion de la conscience au sujet de l'*état* moral.

2. — Toutefois, la notion morale ne demeure pas sans effet salutaire dans le phénomène. Elle lui interdit l'indifférence et le pousse continuellement à se développer dans le sens de l'état moral parfait qu'elle reflète. De là les évolutions dans le perfectionnement des esprits et leurs aspirations incessantes vers un idéal. Au fond, ces mouvements sont frappés d'impuissance, car rien ne peut faire que l'imperfection devienne la perfection; mais comme la conviction raisonnée de cette impuissance n'arrive à toute sa lucidité que dans les penseurs d'élite, la généralité des hommes cède à l'illusion du mouvement, et elle croit pouvoir réaliser l'idéal moral par le moyen de la religion.

La religion en elle-même est toute vérité ; elle est la relation immuable de l'Être avec l'Être, la vision de Dieu en Dieu. — La vraie religion n'est donc pas accessible au phénomène, puisque le phénomène n'est ni ne peut être dans la vision divine. Elle existe dans la nature à l'instar de la réalité morale, à l'état de notion.

3. — La religion actuelle tend à élaborer et à produire tout ce que la notion morale que nous avons de l'Être nous montre ou nous fait pressentir dans l'Être.

Mais comme ces manifestations portent naturellement le caractère du milieu phénoménique où elles se produisent, elles ne peuvent aboutir aux réalités de la religion idéale, la vraie religion. La religion actuelle est ainsi, dans toutes ses ramifications, pleine d'erreurs quant à ses expressions doctrinales ou dogmes. C'est même cela qui rend ses divisions si multiples. Les religions ne s'accordent dans aucune définition dogmatique. La concorde n'existe entre elles que par rapport aux impressions qu'opère en l'homme la notion qu'il a naturellement de l'état moral de l'Être. Si cependant telle religion présente sur telle autre des avantages au sens de la vérité positive ou idéale, chose qu'on ne saurait contester, ces avantages s'expliquent ainsi qu'il suit.

4. — Le phénomène n'est pas dans l'Être, mais l'Être qui est partout est nécessairement pour le phénomène. L'Être étant ainsi en présence de la nature, la nature ne peut pas ne pas en éprouver, au degré possible, les effets divins.

Ces effets, auxquels participe la nature entière, pénètrent plus profondément, comme cela est naturel, dans les esprits ou les âmes, qui constituent la faculté de connaissance spéciale de la nature. La présence divine est la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde. La présence divine est identique avec l'intelligence divine, le νοῦς, la raison intelligente. C'est d'elle que procède la raison humaine, dont le lieu est notre faculté de connaissance, la conscience, et c'est

ainsi que nous prenons possession de la pensée et, avec elle, du domaine entier des choses intelligibles qui ne dépassent pas absolument la capacité de cette faculté, c'est-à-dire de la nature humaine.

Le νοῦς la dépasse absolument; l'homme ne peut donc jamais s'identifier avec lui. L'intimité avec laquelle quelques âmes sont capables de recevoir le νοῦς, ou plutôt ses impressions, peut prêter à l'erreur qu'il est la propriété de tel ou tel homme, qu'il s'est, comme on dit, incarné en lui. Le νοῦς est bien ce que nous appelons le *moi*, ou du moins il y est pour beaucoup; mais la preuve que par cette appellation nous n'exprimons pas une chose adéquate à notre personne, c'est que nous arrivons par la psychologie à connaître notre personne, tandis qu'aucune analyse ne parvient jamais à saisir le *moi*. Le *moi* est donc autre chose que notre propre personne; il est Dieu en nous. Et comme l'Être, partout où il est, est tout entier, l'expression de saint Paul sur Jésus, que « toute la plénitude de Dieu habite en lui », est parfaitement exacte, si on l'envisage du côté de l'Être. Il est vrai qu'ainsi elle est juste aussi par rapport à tout autre être pensant.

5. — La psychologie, nous l'avons dit déjà, ne nous apprend rien sur le *moi*, elle qui analyse notre âme et la saisit avec toute la certitude d'une science positive. Et le langage aussi distingue la différence fondamentale qu'il y a entre le *moi* et notre âme, car les locutions : mon âme ou mon esprit, indiquent clairement que le sens linguistique ne perçoit pas l'âme identique

avec le moi, mais qu'il la lui subordonne. — La présence réelle de l'Être dans la nature nous fait comprendre que le *moi* est Dieu même. C'est ainsi que Dieu est en nous. Plus l'âme est différenciée de la matière, plus elle est capable de recevoir l'impression ou l'influence de la toute-présence de l'Être. Ces âmes d'élite acquièrent ainsi une somme de vérité réelle plus grande que les âmes moins dégagées des affinités matérielles, et si elles agissent dans des organismes physiques qui se trouvent aptes à les seconder, elles font surgir des hommes ardents à se dévouer aux choses morales ou religieuses. Les institutions qui résultent de ces efforts sont naturellement entre elles dans le rapport de perfection de leurs auteurs. C'est ainsi que la morale ou la religion de tel peuple ou de tel groupe d'individus possède plus de vérité qu'on n'en trouve ailleurs. Toujours cependant la présence de Dieu est assez efficace dans ceux qui prennent l'initiative des religions pour qu'aucune religion n'enseigne ce qui est mal en soi. Quand une religion enseigne à pratiquer le mal, et il y a de telles religions, elle n'est pas née sous l'influence de la raison intelligente, elle n'est pas à un degré quelconque l'expression, le *logos* du νοῦς; non, dans ce cas elle s'est produite par la seule action de la nature qui, parce qu'elle est constituée dans l'imperfection, ne peut engendrer qui ce qui lui ressemble.

6. — Or aucune religion actuelle ne s'est constituée sous l'influence exclusive de la raison intelligente ; la

nature est toujours là avec son action pour affaiblir cette influence. Une religion, quelque parfaite qu'elle soit, ne l'est donc toujours que d'une manière relative. La plus parfaite est, en tant qu'institution sociale du moins, pleine d'idées et de créations anthropomorphiques. L'anthropomorphisme, qui crée l'Être à l'image de l'homme et qui, par suite, a dû engendrer de bonne heure le système d'Évhémère, est une des sources les plus abondantes d'erreurs et de superstitions. Le premier exemple à citer est le dogme de la Providence. Il y a une providence. La vraie providence est la prescience de l'Être qui est nécessairement partout et en tout. Cependant cette providence n'est pas celle qui agit dans la nature phénoménique, puisque cette nature n'est pas véritablement. La providence qui agit dans le phénomène, qui est le pouvoir pondérateur de la nature, procède des conditions constitutives du cosmos, de la loi, par conséquent, en vertu de laquelle la nature existe. Le gouvernement de la nature étant entièrement dévolu à cette providence, les rapports mutuels et réciproques qu'on observe entre l'esprit et la matière et qui déterminent pour chaque homme ce qu'on appelle sa destinée ou son sort, de même que le cours des choses en général, ces rapports s'expliquent ainsi, quels qu'en soient les effets, par une méthode qui exclut absolument le *miracle*. L'action *légale* de l'affinité native de l'esprit et de la matière explique ou suffit pour expliquer tous ces effets extraordinaires ou merveilleux que la superstition met sur le compte de l'intervention directe de la providence de Dieu. La croyance aux

miracles vient donc de la fausse idée qu'on se fait de la providence qui régit le monde. Et l'erreur à cet égard est d'autant plns tenace qu'elle est le produit d'un inextricable amalgame de vérité et d'imagination. La vérité est dans le sentiment que l'homme a de la vraie providence, la providence de l'Être; l'imagination est dans l'action d'un dieu façonné à l'image de l'homme. Entre la vraie providence, qui est une perfection de l'Être, et la providence anthropomorphique, qui n'est qu'une source inépuisable d'illusions et de déceptions, l'homme oublie la providence qui seule domine et régit le phénomène, la providence de la nature.

7. — La présence réelle de Dieu produit dans l'âme, notre faculté de connaissance, le sentiment de la perfection divine. De là les notions qui nous avons du vrai, du bien et du beau. Par leur nature même, ces notions, reçues dans une faculté sympathique, sont la raison d'être de la foi au surnaturel. Elles nous obligent à tendre vers la perfection, et ainsi se constitue le *devoir*. Le devoir est essentiellement objectif, et c'est pourquoi l'obligation de faire le bien et d'éviter le mal est identique dans toutes les religions. Il n'y a pas d'autre religion universelle que celle-là. La pratique du bien est ainsi le seul culte de vrai amour et de vraie adoration que l'homme puisse rendre à Dieu, et c'est dans la mesure que chacun fait le bien qu'on peut reconnaître que Dieu est en lui, et à quel degré il est capable de recevoir les impressions de la présence de l'Être.

8. — Ainsi, ce n'est pas nous, au fond, qui opérons le bien, ou du moins une certaine qualité de bien, mais la présence de l'Être qui nous enveloppe et nous pénètre. Le culte que notre esprit rend à Dieu n'est, à vrai dire, que la relation de Dieu en Dieu, arrivant au sentiment de la nature par la faculté de connaissance qui est le caractère de l'humanité. Aussi n'y a-t-il pas vraiment pour l'âme mérite ou démérite; l'un et l'autre n'existent pour l'homme qu'avec une valeur relative au milieu où il se trouve.

Mais si le mérite et le démérite sont relatifs seulement au phénomène ou à la société, sa création, s'ils ne sont pas en Dieu, pour qui le phénomène n'est pas, le dogme d'une existence heureuse et d'une existence malheureuse au delà de la tombe disparaît comme insoutenable. Sans doute, le devoir puisqu'il existe, est pourvu d'une sanction, mais la sanction du devoir ne peut être que là où le devoir oblige. Or le devoir oblige dans la conscience. C'est donc dans la conscience seulement (sans parler encore de la société) que l'homme bon trouve sa récompense et l'homme pervers son châtiment.

Les législateurs religieux cependant ont établi un ciel et un enfer. Une telle doctrine est sans vraie utilité pour le bien et impuissante contre le mal. Mais elle est fausse. L'esprit étant substantiellement la même chose que le corps, l'un et l'autre rentrent après la mort dans quelque condition de leur catégorie respective, engendrée par la substance dans le temps. Ce n'est pas que l'immortalité soit une chimère ; non ;

seulement l'immortalité n'est pas attachée pour l'homme à ce corps et à cette âme qui lui constituent une personne phénoménique ; l'immortalité accompagne sa vraie personne, son type, qui est en Dieu. C'est en Dieu que l'homme vit éternellement, de même que la vraie et réelle nature, dont il est une perfection.

9. — Mais l'homme qui a été méchant et pervers jusqu'au dernier moment de sa vie, est-il également éternel en Dieu ? Non ; l'homme en tant qu'il est pervers n'a pas de type dans l'Être, parce que l'Être est parfait. Le pervers a sa raison d'être actuel dans le côté obscur de la nature, et c'est dans cette obscurité qu'il rentre après sa mort, pour servir à d'autres combinaisons phénoméniques. Si son existence continuait dans un séjour de mal éternel, le mal serait éternel, et il aurait son type dans l'Être. Or cela est impossible, car Dieu est le bien, il est la perfection. Ainsi aussi il n'a nul besoin de la justice. La justice n'est nécessaire que pour corriger l'injustice ; elle est donc nécessaire à l'homme actuel, à la société, à la nature phénoménique en un mot. La justice n'a rien à voir en Dieu, tout y étant essentiellement de toute perfection, et Dieu n'a rien à corriger, sa vision étant immuable dans l'éternelle perfection.

La doctrine de l'enfer procède du dualisme et y conduit à moins d'inconséquence. C'est le dualisme perse qui a doté les religions de Satan et de l'empire diabolique. Une telle fin est aussi chimérique que celle du paradis. Ni l'enfer ni le ciel ne sont une fin ; ce sont

des créations anthropomorphiques. La philosophie nous dit avec l'évidence de la raison que l'homme, en tant que phénoménique, rentre dans la nature, corps et âme; il appartient au mouvement indéfini qui la produit. L'homme n'est impérissable que par son type; c'est son type qui lui constitue en Dieu l'être de Dieu.

Il n'y a donc pas de résurrection. Explication comment est née cette doctrine dans les hommes et dans les religions.

10. — Ce qu'il y a de vrai au fond de ce dogme, c'est l'impression que notre faculté de connaissance reçoit du νοῦς que, le phénomène disparu, nous nous verrons dans l'Être tels que nous sommes en lui de toute éternité. Saint Paul qui a souvent des vues d'une étonnante profondeur philosophique, exprime clairement cette vérité dans un passage de sa première épître aux Corinthiens. L'homme-type est donc une perfection de Dieu et, comme toute perfection divine est Dieu tout entier, l'homme-type est Dieu même. Il n'y a là ni panthéisme, ni humanisme : c'est le pur et vrai idéalisme philosophique.

V

1. — Les choses sociales se combinent comme elles peuvent du résultat de l'action humaine qui tient au

mouvement indéfini, avec celui que produit l'impression en nos facultés de la présence divine. De là, dans la société, un dualisme aussi sensible qu'il est souvent pénible, puisqu'il s'y manifeste par des conflits incessants. En fin de compte cependant la société marche dans la voie du progrès, parce que telle est l'intention de sa loi. Toutefois, ce progrès n'a pas de vraie réalité, et, par conséquent aussi, si l'histoire a un sens sérieux pour les intérêts actuels des hommes, elle ne l'a pas par rapport à l'Être. Tout ce qui précède démontre que la réalité du progrès n'est qu'une réalité phénoménique. Tout dans la société se passe dans les limites de la nature et ainsi la portée des choses humaines ne va pas, ne peut pas aller au delà du temps, « le plus sublime des dévorants », comme l'appellent les Indiens. La pensée seule, qui s'alimente à la lumière de la présence de l'Être, pourra échapper à son atteinte. Mais parce que l'homme est renfermé dans le cycle du temps, l'obligation ou le devoir de se conformer aux lois de la société en est d'autant plus stricte pour chacun. La société est souveraine pour tout ce qui la concerne, et l'homme social lui appartient tout entier.

2. — Les droits de l'homme sont ainsi subordonnés aux devoirs qui lui sont dictés par la société. Il faut, par conséquent, se conformer aux lois du milieu social où l'on vit. Ces lois, en tant que fondamentales, ne sont d'ailleurs jamais arbitrairement établies. Elles sont établies par un concours de choses ressortant de la nature de la société qu'elles gouvernent, et cette

nature se trouve déterminée par des conditions auxquelles participent, pour une part considérable, l'ethnologie, la géographie, la physique et l'alimentation. Il n'est ainsi au pouvoir d'aucun individu de créer les lois sociales d'après telle théorie ou système préconçu. Cette impuissance ne frappe pourtant pas de néant la tendance individuelle à modifier ou à arranger autrement les lois ; la liberté de l'homme ou sa volonté, même alors qu'elle agit isolément, aura toujours sa part dans les choses humaines : l'homme a une valeur par lui-même. Toutefois rien n'est puissant qu'en son temps et avec le temps. En attendant, chacun doit soumission et obéissance aux lois qui existent et aux puissances publiques qui veillent à leur observation. La voie morale, la voie qui tend le mieux à réaliser le progrès, demeure constamment ouverte à chacun. La morale élimine sûrement, bien qu'avec lenteur, le dogme théocratique, cet ennemi le plus pernicieux de la liberté et du droit commun. La théocratie se nourrit de priviléges : c'est la barbarie ; la liberté amène la fraternité : c'est la civilisation. C'est la civilisation qui établit définitivement le règne du droit commun, si parfaitement formulé dans cette parole de Jésus : « Faites aux hommes tout ce que vous voulez qu'ils vous fassent. »

3. — Ainsi c'est dans l'Évangile que se trouve la base du meilleur code social. Néanmoins, la valeur de l'Évangile est analogue à tout ce qui existe dans la nature, c'est-à-dire qu'elle est purement relative. Et cela est

facile à constater. Mais parce qu'il se fait tout à tous, il se prête, mieux que tout autre livre religieux, aux renouvellements de la société. Il autorise les réformes et les révolutions, et la Déclaration des droits de l'homme les autorise comme lui. Cependant les révolutions, comme œuvres de violence, ne valent que par le but qu'elles ont en vue, mais qu'elles n'atteignent jamais ; le contre-coup de leur impétuosité fait revenir au contraire la société plus en arrière qu'elle ne l'était. Quant aux réformes pacifiques, elles sont toujours salutaires par leur principe et par leurs conséquences. Aussi y a-t-il toujours dans toute société des hommes qui les méditent sous l'influence de la raison intelligente et qui, le moment venu, en prennent l'initiative. Le droit aux réformes est ainsi le droit le plus précieux de la société ; lui seul assure au problème du progrès un mode de solution toujours légitime et toujours bienfaisant.

CONCLUSION.

Pour qu'un travail philosophique, qui tend par toutes les lignes qu'il indique aux proportions d'un système complet, ait la précision et la clarté qu'on est en droit de lui demander, il convient d'en dégager, sous forme de propositions, les idées sur lesquelles il s'appuie à mesure que ses démonstrations les élucident et les établissent.

En conséquence, nous formulons, comme conclusion de tout ce qui précède, les propositions suivantes :

1. — Le mouvement indéfini est de tous les faits le seul qui soit d'une certitude immédiate et universelle exempte de doute ou d'incertitude. Lui seul donc peut, de prime abord, servir d'instrument à de solides informations philosophiques.

2. — Le mouvement indéfini est le rapport constitutif du temps, de l'espace et de la substance, qui sont les éléments de tout ce qui existe, visible ou invisible.

3. — Tout ce qui existe a le caractère mobile et variable du phénomène, et ainsi la nature, qui est tout ce qui existe, est autre que ce qui est immuablement, l'Être ou Dieu.

4. — La nature comprend deux catégories d'existences, homogènes quand au fond, qui est la substance, mais différentes quant au mode d'être, à savoir : la matière et l'esprit.

5. — En tant que matière, l'homme est un organisme animal ; en tant qu'esprit, une faculté de connaissance raisonnable.

6. — L'homme est un organisme animal doué d'une faculté ou puissance de raison, de manière à former un être indivis.

7. — Étant tout entier, en matière comme en esprit, produit par le mouvement indéfini sur les éléments de la nature, c'est tout entier aussi qu'il demeure dans la nature, après son existence actuelle.

8. — La tendance de l'homme vers un état meilleur que celui où il se trouve actuellement, s'explique, en premier lieu, par la condition du mouvement indéfini qui tend toujours en avant et rend ainsi indéfiniment perfectible l'humanité en général et l'homme en particulier.

9. — Elle s'explique, en second lieu, par l'impression que produit nécessairement dans l'esprit ou la faculté de connaissance la présence de l'Être en tout et partout.

10. — L'Être, qui ne peut être pensé que comme la perfection absolue, ignore la nature qui est constituti-

vement imparfaite; mais il ne peut être entièrement ignoré de la nature qui est, sans qu'on sache comment, son image obscurcie.

11. — La perception de la présence de l'Être par la nature ne peut aller au delà des bornes que le caractère du phénomène pose à la faculté de connaissance.

12. — L'homme ne peut donc pas connaître Dieu comme lui-même se connaît; mais la présence de Dieu étant saisie par l'esprit suivant sa capacité, cette appropriation suffit à faire avancer, concurrement avec le mouvement indéfini, toute la nature en général et l'humanité en particulier.

13. — L'impression de la présence de l'Être, qui est la perfection et, partant, la raison κατ'εξοχην, constitue notre faculté de connaissance en raison intelligente ou intelligence raisonnable. Plus donc un esprit, par le travail préalable de la nature, est sensible à cette présence, plus il se trouve doué de raison et d'intelligence et plus aussi il ressemble à Dieu.

14. — Cette ressemblance divine atteint parfois à des hauteurs, où l'homme apparaît à l'homme comme la divinité incarnée, et, dans ce cas, le personnage si extraordinairement doué devient, naturellement, un centre religieux ou moral qui rayonne sur une partie plus ou moins considérable de l'humanité.

15. — Ces hommes extraordinaires affirment, consolident et développent progressivement, suivant l'époque de leur apparition, les notions morales qui, par la loi de la nature ou du cosmos, et par la toute-présence de l'Être, sont le bien commun de l'humanité, et d'où dé-

coulent, comme de leur principe, les obligations qui constituent le devoir.

16. — Le devoir fondé sur la morale est donc la seule règle d'après laquelle l'homme et, partant, la société doivent se guider dans leur existence ; il est, à proprement parler, la religion universelle. Il détermine le droit naturel de l'homme social, et partout où il est altéré, obscurci ou méconnu, chacun est appelé à le remettre en honneur.

17. — Le droit aux réformes est ainsi un droit imprescriptible et inaliénable. Lui seul peut assurer la conservation de la société, et comme cette conservation a sa condition naturelle dans le progrès, c'est au progrès que tout homme doit travailler, chacun suivant ses forces.

18. — Le vrai progrès ne peut s'effectuer d'une manière sûre et continue, que sur la base d'un enseignement général qui soit obligatoire pour tous, puisque sans cela il est impossible que tous les hommes arrivent à une compréhension suffisante de leurs obligations ou devoirs sociaux.

APPENDICE.

I

DE QUELQUES MIRACLES (1).

La difficulté d'expliquer plusieurs faits, que les hommes prévenus ou peu instruits considèrent comme miraculeux, n'existe certainement pas pour les deux plus grands *miracles*, nous voulons parler du soleil arrêté par Josué et de la résurrection de Lazare.

Le fin et judicieux Vatable avait déjà osé indiquer (2), d'après les interprètes nationaux, les rabbins (3), que

(1) *Ad pag.* 71.

(2) Voy. *Biblia sacra Vatabli annot.*, I, p. 300, edit. Paris. in-fol., 1729.

(3) Voy. surtout Maïmonide, *Dalâtat al 'hâyirîn*, en héb., *Moré Nebouhkim*, trad. Munk, *Guide des Égarés* (ou des indécis sur le sens des textes), 2e part., ch. XXXV, p. 280.

le premier de ces deux miracles a sa source dans une citation que fait l'auteur du livre de Josué d'un passage poétique du livre Yaschar (*sepher hayaschar*) (1). Le successeur de Moïse a exterminé la puissante armée amorrhéenne conduite par cinq rois. Voilà certes déjà un motif pour faire dire à l'auteur : « Il n'y eut pas de jour comme celui-ci, etc. (2). » Toutefois, la victoire n'est pas encore complète ; il faut s'emparer de la personne des cinq rois qui ont pris la fuite. Alors Josué s'écrie : « Soleil, arrête-toi à Gabaon, et (toi) lune dans la vallée d'Ayalon. » Le livre Yaschar s'empare de ces paroles, et, comme le succès, la prise des cinq rois, répond au souhait qui les a dictées au vaillant chef d'Israël, il les amplifie en les montrant comme s'étant réalisées : « Et le soleil s'arrêta au milieu du ciel, et ne se hâta point de se coucher durant l'espace d'un jour. » L'auteur du livre de Josué vient ensuite, et, soit qu'il crut ou non à un miracle, il rapporte la chose comme réelle en citant son autorité ainsi : « Et le soleil s'arrêta

(1) Le livre Yaschar, qui est cité encore II. Reg., I, 18, paraît avoir été, dans sa rédaction première, un recueil d'hymnes, célébrant, avec toutes les images que comporte le sujet, les grandes et mémorables actions d'Israël. La Peschito, la version « intelligible » syriaque, le nomme, en effet, ספרא דגשרחתא le livre des hymnes.

(2) *Josué*, X, 14. La vulgate est inexacte dans la traduction de ce passage. Elle dit : « Jamais jour... ne fut si long, *tam longa dies*, que celui-là. » Il n'est pas parlé de longueur dans le texte. C'est sur ces sortes d'inexactitudes que repose en partie le système ecclésiastique.

et la lune resta immobile jusqu'à ce que le peuple se fût vengé de ses ennemis. N'est-ce pas ce qui est écrit *sur* le livre Yaschar : Le soleil s'arrêta, etc. »

Ainsi le miracle de Josué revient, pour ceux qui savent lire, à une amplification poétique, ou si l'on veut rhétorique (1), chose qui n'est pas « d'une exécution difficile (2). »

Voyons maintenant la résurrection de Lazare.

L'authenticité de ce miracle ne ressort pas d'une manière nette et évidente du récit que nous en fait saint Jean. Passons sur la grande mise en scène de l'événement et sur plusieurs remarques de Jésus, de Marthe et de Marie qui dénotent une affectation et une préoccupation au moins fort singulières, surtout par rapport à Jésus (3) ; ne prenons qu'un seul détail. Cela suffit.

(1) Maïmonide dit : « C'est comme si l'on avait dit que cette journée de Gabaon fut pour les Israélites comme le plus long des jours, » à cause, ajoute M. Munk, des grandes choses qui s'y étaient accomplies. (*Loco laud.*)

(2) Ét. Quatremère, quelque croyant qu'il fût d'ailleurs, se servait de cette locution en parlant du miracle du soleil arrêté par Josué. C'est d'ailleurs une observation qu'on peut faire aisément, que tout croyant éclairé est toujours autrement croyant que ne le veut l'Église officielle ou ecclésiastique.

(3) Par exemple, cette remarque : « Je me réjouis pour vous de ce que je n'étais pas là, afin que vous croyiez » (*Joan.*, XI, 15). Cette joie de faire un miracle n'est guère dans le caractère de Jésus ; on nous le montre plus d'une fois qui s'attriste de la nécessité où il est de procéder à coups de prodiges (*Marc*, VIII, 12 et

Ce détail qui suffit, parce qu'il fait douter invinciblement de la mort de Lazare, c'est le mot de Marthe à Jésus : « Seigneur, il sent déjà mauvais; car il y a quatre jours qu'il est là. » On se demande comment Marthe pouvait savoir que Lazare sentait mauvais, puisque au moment où l'écrivain lui fait dire les paroles précitées, le sépulcre est encore fermé? Il n'est ouvert qu'après la réponse que Jésus fait à la sœur de son ami. Dira-t-on que le mort pouvait sentir à travers la pierre qui couvrait le sépulcre? Cela n'est pas absolument impossible, mais cela n'est pas probable : 1° parce que les sépulcres, en Orient surtout, se ferment hermétiquement (1), et 2° parce que, s'ils ne se fermaient ainsi, personne ne pourrait mettre les pieds dans un cimetière. On ne pourrait pas même en approcher, de peur d'être asphyxié. Veut-on recourir à l'explication d'un sépulcre provisoire. Le texte ne le permet pas. Lazare est mort et enterré depuis quatre jours, et personne ne s'attendait à ce que son sépulcre dût être rouvert, sinon après la venue de Jésus, du moins avant son arrivée.

Voilà donc démontré, grâce à une petite distraction du narrateur, que le miracle n'est pas authentique, et,

alibi). Puis ses disciples n'avaient pas besoin d'être excités à la foi, puisque Thomas, qui était pourtant le plus sceptique, s'offre à l'instant même pour aller mourir avec Jésus (*Joan.*, XI, 16).

(1) On peut s'instruire de tous les détails relatifs aux tombes de l'Orient dans le savant ouvrage de Ch. Fellows, *An account of Discoveries in Lycia.* London, 1841.

de plus, il semble résulter d'un autre détail que Lazare n'était pas réellement mort. Remarquons en effet que l'ami de Jésus sort (*prodiit*) du sépulcre, bien qu'il ait les pieds liés : *ligatus pedes* (1). Il est vrai que celui qui pourrait ressusciter un mort, pourrait aussi, sans doute, le faire marcher pieds liés. Mais alors qu'est-il besoin qu'on le délie pour qu'il continue de marcher ? C'est cependant ce qu'on voit ici : « Déliez-le, » dit Jésus à ceux qui l'entourent, « et laissez-le aller. » On fait, en conséquence, la réflexion que Lazare avait été mis au tombeau mort en apparence seulement, et que ceux qui l'avaient enseveli, s'en étant doutés, ne lui avaient pas lié les pieds aussi serrés que c'est l'habitude des Juifs pour ceux qu'ils croient morts tout de bon ; que, par suite de cela, Lazare ne s'est pas trouvé empêché de marcher assez pour sortir du tombeau, mais que pour faire une plus longue traite, pour s'en retourner à la maison avec cette Marthe qui nous a déjà trahi le secret, on a dû lui venir en aide pour le débarrasser de ses bandes, ayant d'ailleurs les mains liées également.

Telle est l'explication aussi facile que naturelle des deux miracles que la politique religieuse exhibe aux générations avec le plus d'importance, et à l'admiration desquels elle convie tous ceux qui, pour une raison ou pour une autre, ne savent ni ne veulent penser par eux-mêmes.

(1) *Sec. Joan.*, XI, 44.

II

LA RÉSURRECTION DE JÉSUS

AU POINT DE VUE DE LA CRITIQUE HISTORIQUE (1).

La résurrection de Jésus est la chose la plus extraordinaire qui puisse se concevoir. Avant d'y ajouter foi comme à un fait réel et positif, il convient donc de l'examiner mûrement dans les relations que nous en ont laissées les auteurs contemporains. C'est ce que nous allons faire.

Tout d'abord nous sommes frappé de cette circonstance que personne, parmi ceux qui nous racontent la résurrection de Jésus, n'a été témoin oculaire du fait : tous ne le connaissent que par ouï-dire, et, aussi, sur le témoignage des Écritures : *secundum Scripturas* (2). Le fond de ces récits repose ainsi sur la foi à une apparition de deux anges, et sur le sens symbolique d'un passage du prophète Jonas qui, huit siècles auparavant, avait séjourné, à ce qu'il est dit (3), trois jours et trois nuits dans le ventre d'un poisson.

(1) Cf. *suprà*, p. 97.
(2) *I. ad Corinth.*, XV, 4.
(3) Jonas, II, 1. Cf. Matth., XII, 39, 40 ; XVII, 4 ; Luc, XI, 29.

Quelque disposé qu'on soit à ajouter créance aux textes des Évangiles, il faut cependant convenir que la raison et même le simple bon sens sont en droit de demander des preuves un peu plus positives que celles qu'on vient d'indiquer. Voyons donc s'il s'en trouve de meilleur aloi, et, pour en avoir le cœur net, reprenons les choses d'un peu plus haut.

Jésus fut cloué à la croix par les mains seulement. D'un passage de saint Luc (XXIV, 40), on pourrait inférer qu'il y fut cloué aussi par les pieds. Mais cela n'est pas dit expressément, et ainsi l'on est autorisé à penser qu'il s'agit ici, quant aux pieds, de la marque des cordes avec lesquelles, tout en clouant les mains, on liait les patients afin de les ajuster plus solidement à l'arbre du supplice. Dans un endroit du texte de saint Jean (XXI, 18), il est fait allusion à ces ligatures, si je ne me trompe.

Après que Jésus eut rendu l'esprit, on ne lui rompit point les jambes comme les Juifs l'avaient demandé, dans le but, évidemment, de s'assurer de la mort du crucifié et de pouvoir l'ôter de la croix. Car le sabbat allait commencer, et la loi de Moïse ne permettait pas que le corps demeurât à la croix le jour du sabbat (1). Cependant les soldats de garde, à l'instigation, on ne peut en douter, de leur pieux commandant (*centurio*), qui était déja gagné à la cause de Jésus, ne satisfirent pas à la demande des Juifs; ils se bornèrent à percer avec une lance un des côtés du crucifié ; mais il n'y a

(1) Voy. *Deuter.*, XXI, 23. — *Joan.*, XIX, 31.

que saint Jean qui mentionne cette circonstance. Et cela est fait pour étonner. La chose est en effet aussi importante que singulière, et la grande solennité que cet évangéliste met à l'affirmer le prouve déjà. Aussi y a-t-il des commentateurs, saint Ambroise entre autres, qui prennent ce détail de la relation du disciple mystique dans un sens mystique (1). Il semble que si une lance officielle avait réellement percé le côté de Jesus, saint Luc qui parle des autres stigmates (2), aurait parlé aussi d'une plaie qui, suivant saint Jean, était vraiment énorme (3).

Quoi qu'il en soit, on ne saurait conclure de ce coup de lance et du sang et de l'eau qui sortirent de la blessure, qu'il y ait eu là une opération comparable par la violence au brisement des os qu'on fit subir aux deux voleurs. Supposé que Jésus ne fût pas mort au moment où la lance vint le frapper, rien ne prouve que ce coup a dû le tuer, tandis qu'il est matériellement certain que rien n'aurait pu le faire survivre au brisement de ses os.

Le coup de lance étant donné et la neuvième heure étant passée, la foule qui avait assisté à tout ce triste spectacle, se retira (4). Alors la solitude se fit autour du

(1) Voy. S. Ambrosii *Commentar. in Evangelium, sec. Lucam*, cap. XXIII.

(2) *Sec. Luc*, XXIV, 39 sq.

(3) *Sec. Joan.*, XX, 27 : *Affer manum tuam, et mitte in latus meum.*

(4) *Sec. Luc*, XXIII. — Il fallait qu'à cette heure-là tous les Juifs se rendissent au temple pour assister à l'immolation des agneaux

crucifié, et Joseph d'Arimathie, homme riche et « disciple de Jésus, mais en secret, parce qu'il craignait les Juifs » (1), put profiter de l'isolement et du soir qui était venu (2), pour aller hardiment, *audacter* (3), chez Pilate, à l'effet de lui demander le corps du maître. Cette hardiesse n'a pas dû coûter énormément au pieux et discret sénateur. On n'est pas sénateur pour rien.

Pilate s'étonna que Jésus fût mort sitôt (4). En effet, il savait que les crucifiés ne meurent pas vite, et la manière dont les Romains administraient le supplice de la croix nous explique la longue agonie de ceux qui le subissaient. Le poids du corps des patients était soutenu par une pièce de bois qui se trouvait plantée de telle sorte dans l'arbre du supplice, qu'elle passait entre les cuisses du patient qui était ainsi à cheval dessus. Cette particularité du crucifiement nous a été conservée par Sénèque (5), Justin, Tertullien, Irénée (6) et autres, qui vivaient alors que la peine de la croix était encore en usage dans l'empire romain. L'étonnement de Pilate se justifie donc. Toutefois il faut supposer, ce

de pâque. Cette besogne était considérable et devait être achevée avant la nuit.

(1) Joan., XIX, 38.

(2) Matth., XXVII, 57 ; Marc, XV, 42 ; Luc, XXIII, 54.

(3) Marc, XV, 43.

(4) *Ibid.*, 44.

(5) Epist. CI : « *Si sedeam cruce*, quand je serais *assis* sur la croix. » Et encore : « *Acutam sessuro crucem.* » (*Ib.*)

(6) *Contra Hæreses*, l. I, c. 46 : « *Unum in medio, ubi requiescit qui clavis affigitur.* »

qui n'est pas dit, qu'il avait appris qu'on n'avait pas rompu les os à Jésus, comme il l'avait permis (1). Sans cela, il n'aurait pas pu s'étonner que Jésus fût mort sitôt. Pour en être sûr, il fit venir le centenier et lui demanda si Jésus était déjà mort. Le centenier l'en assura, et, sur cette assurance, Pilate donna le corps à Joseph (2).

Celui-ci alors s'en retourna au Calvaire où il fut suivi par quelques femmes, amies dévouées de Jésus, et où le rejoignit Nicodème, sénateur lui aussi et disciple secret du Nazaréen (3). On procéda ainsi en petit comité d'intimes et à la nuit tombante, — le jour du sabbat allait commencer (4) — à la descente de la croix et à la sépulture. On mit le corps dans la sépulture de Joseph qui n'avait point encore servi, et on roula une grande pierre à l'entrée de cette tombe (5). Donc, le sépulcre qui était tout neuf (*monumentum novum*), n'avait point encore de porte, et ce détail est à noter, parce que les portes des sépulcres d'Orient ferment hermétiquement, et, une fois fermées, sont très-difficiles à ouvrir. C'est pour cette raison que toutes les tombes de cette contrée qui ont reçu la visite des chercheurs de trésors, se trouvent non pas ouvertes, mais disloquées et bou-

(1) *Sec. Joan.*, XIX, 31.

(2) *Sec. Marc*, XV, 44 sq.

(3) *Sec. Joan.*, XIX, 39. Cf. III, 1 sqq.

(4) « *Et sabbatum illucebat.* » *Sec. Luc*, XXIII, 54. On sait que le jour du sabbat commençait la veille au lever des étoiles.

(5) « *Et advolvit saxum magnum ad ostium monumenti.* » *Sec. Matth.*, XXVII, 60. Cf. Marc, XVI, 4.

leversées comme par un tremblement de terre. Notons encore que le sépulcre, propriété de Joseph, était situé dans un jardin, *in horto* (1), qui lui appartenait probablement aussi. On ne se fait pas construire sa tombe sur le terrain d'autrui, si l'on fait tant que de ne pas choisir pour lieu de repos le cimetière de tout le monde.

Le sépulcre resta sans garde pendant toute une nuit. Cette circonstance m'a frappé, et je ne sache pas que personne l'ait déjà suffisamment fait ressortir. Elle est pourtant d'une importance capitale. Le lendemain seulement, *altera autem die* (2), les princes des prêtres et les Pharisiens s'avisent d'aller trouver Pilate et de lui dire : « Seigneur, nous nous sommes souvenus que ce séducteur a dit : Après trois jours je ressusciterai. Commandez donc que le sépulcre soit gardé jusqu'au troisième jour, de peur que ses disciples ne viennent dérober son corps et ne disent au peuple : Il est ressuscité d'entre les morts. Pilate leur dit : Vous avez des gardes; allez, faites le garder comme vous l'entendrez» (3). Le texte ajoute : « Ils s'en allèrent donc; et pour s'assurer du sépulcre, ils en scellèrent la pierre et y mirent des gardes. »

C'était un peu tard, et ce n'est pas ici le cas de dire : mieux vaut tard que jamais. Ce n'est pas tout. Les prêtres et les leurs pouvaient-ils, sans encourir la souil-

(1) *Sec. Joan.*, XIX, 41.
(2) *Sec. Matth.*, XXVII, 62.
(3) *Ibid.*, 63, 64.

lure légale, s'approcher du sépulcre, le toucher, inspecter le mort et sceller la pierre qui couvrait un cadavre, le jour du sabbat, et non-seulement le jour du sabbat, mais encore le jour de la grande fête de Pâques! La loi, cela est sûr, le leur interdisait formellement (1). Supposé cependant que des interprétations pharisaïques leur permissent de vaquer à ces sortes d'occupations, chose qu'il serait plus que difficile, je crois, de prouver par le Talmud (2), l'arsenal de toutes les traditions pha-

(1) Voy. *Lev.*, XXI, 11 *et alibi* ; *Num.*, XIX, 11 sqq.

(2) Il est dit, à la vérité, dans le Talmud, traité *Schabbat*, XXIII, 5 : « A un mort on peut rendre tous les devoirs, » le jour du sabbat; mais il s'agit ici, comme le montre la suite du texte, d'une personne qui vient de mourir ; il la faut laver, oindre, etc. (Voyez la *Mischna*, avec les commentaires de Maïmonide et de Bartenora, illust. Guill. Surenhusius, Amstelædami, 1699 ; in-fol., pars II, p. 74.) Dans le traité *Eroubhin*, I, 7 (*ibid*, p. 81), qui énumère tout ce qu'il est permis de faire le jour du sabbat et les jours de fêtes, il n'est question de rien de semblable à ce que les princes des prêtres, etc., sont censés faire d'après saint Matthieu. Enfin, le traité *Oholoth* (*ibid.*, VI, pp. 152, 179 *et alibi*), qui est spécialement consacré au chapitre des souillures, dit expressément (II, 4) : « Ce qui ferme le sépulcre et couvre le mort, comme aussi les parois (qui servent d'appui au couvercle) souillent quand on les touche. » Cf. IX, 15. — Dans les ouvrages des rabbins postérieurs au Talmud, tels que Maïmonide (*Traité des deuils*, III) Joseph Karo, (*Schoulchan Arouch*, II : *Yoré Déa*, art. 372, § 5, Venise, 1574, p. 383, in-fol.) on trouve : « Sur les cercueils des non-israélites, il est permis aux prêtres de passer. Quoiqu'il soit interdit au prêtre d'entrer dans un cimetière, il peut y passer pour une œuvre de pitié. »

risaïques, toujours est-il que les gardes qu'ils mirent au sépulcre étaient, le texte le fait clairement entendre (1), des soldats romains, et ces gens, mercenaires dans la force du terme, puisque c'étaient des auxiliaires, se souciaient assurément fort peu d'épouser les motifs qui faisaient agir les Juifs, connaissant d'ailleurs les sentiments que leur maître avait pour ceux qui l'avaient en quelque sorte contraint à condamner un homme qu'il jugeait innocent. Ils n'ont pas dû manquer de faire leur devoir en conséquence. C'est plus qu'une hypothèse : le traitement odieux qu'eux ou leurs camarades avaient fait subir à Jésus à Gabbatha témoigne assez qu'ils étaient destitués de tout sens moral. Aussi la tradition ne présente pas autrement ces gardes qu'endormis devant le sépulcre qu'ils devaient veiller, et eux-mêmes n'ont pas craint de dire, à qui a voulu l'entendre, qu'ils avaient dormi (2). Il est vrai que cet aveu les mit à même de toucher une grosse somme d'argent, *pecuniam copiosam.*

J'entends cependant une objection ; j'entends dire : Jésus ayant prédit qu'il ressusciterait le *troisième* jour (3), les Juifs n'avaient à s'inquiéter que de ce jour-

(1) *Sec. Matth.*, XXVIII, 18.

(2) *Ibid.*, XXVIII, 15.

(3) Sur ce point, comme sur maints autres, il y a contradiction flagrante entre les divers textes et même entre le texte d'un seul et même auteur. Ainsi, d'après Matthieu, XII, 40 : « Le fils de l'homme sera *trois jours et trois nuits* dans le cœur de la terre; *tribus diebus, et tribus noctibus,* » et d'après le même Matthieu, XVI, 21, c'est le troisième jour, *tertia die*, qu'il ressusciter . Puis

là, et c'est ce qu'on voit par les paroles qu'ils adressèrent à Pilate. Par conséquent, le *altera autem die* ne peut pas fournir un argument décisif contre la résurrection. Car, quelque facilité qu'eussent les disciples à enlever Jésus pendant la première nuit, ils ne pouvaient y songer, attendu que rien ne leur certifiait que les Juifs ne vinssent le lendemain inspecter le tombeau pour constater la présence du corps. Et si le corps ne s'y trouvait plus, il devenait manifeste que la résurrection du troisième jour était matériellement impossible, et Jésus, à jamais convaincu d'être un faux prophète, par l'éclat de publicité que les Juifs n'auraient pas manqué de donner à cette absence prématurée, se serait vu dépouillé de tout prestige et de toute créance, alors même qu'il ne se fût montré à ses disciples qu'au jour prédit.

Voilà l'objection qu'on peut nous faire. Malheureusement la critique ne peut pas même la prendre en considération. Pour qu'on puisse l'accepter préalablement, il faut d'abord nous prouver par la loi et les prophètes, ou tout au moins par des dispositions talmudiques, à défaut du texte des Évangiles qui n'est cependant pas entièrement muet sur ce point (1), que les princes des prêtres et les Pharisiens ont pu, le jour du sabbat, entrer dans un sépulcre pour constater la présence d'un cadavre, eux qui, la veille, ne voulurent

encore, *ibid.*, XXVII, 63, c'est trois jours après : *post tres dies.* Les apologistes arrangent cela comme ils peuvent, mais nous ne jurons plus sur la parole d'aucun maître.

(1) *Sec. Joan.*, XVIII, 28.

pas seulement entrer dans le prétoire de peur de se souiller, *ut non contaminarentur*. Nous craignons fort, et nous l'avons déjà suffisamment fait sentir, qu'on ne parviendra jamais à fournir cette preuve, sans laquelle la démonstration de la résurrection, fût-elle habile et ingénieuse comme l'est, par endroits, celle de Gilbert West, manquera toujours d'une base solide ou du moins acceptable.

En effet, si, comme tout nous le dit, il y avait empêchement absolu que les Juifs, dans les circonstances données, s'assurassent par eux-mêmes de la présence du corps de Jésus, on pense bien que ceux qui ont voulu enlever le crucifié ne pouvaient l'ignorer, et ainsi, sans aucune crainte de ce côté, ils ont dû profiter de la première nuit pour faire leur coup. Dans tous les cas, il leur restait pour agir la seconde nuit, pendant le sommeil des gardes romains. Ce que dit West (1) d'un acte notarié que les princes des prêtres n'auraient pas manqué de dresser pour constater cet enlèvement pendant la seconde nuit, supposé qu'ils l'eussent cru réel, est bien faible; car qui ne voit qu'un tel acte eût été la chose du monde la plus superflue. Personne ne croyait à la résurrection de Jésus, pas plus les disciples, sans en excepter les femmes (2), que le reste des Juifs,

(1) Gilb. West, *Observations sur l'histoire et sur les preuves de la résurrection de Jésus-Christ*, p. 357 ; trad. fr.

(2) Les femmes mêmes y croyaient si peu, qu'on les voit aller de grand matin, le troisième jour, au tombeau avec des aromates et des parfums pour *embaumer* Jésus (*Sec. Marc.*, XVI, 1; *Luc*, XXIV, 1). Cependant Jésus avait déjà été embaumé par Nicodème

de sorte que l'acte dont il s'agit n'aurait eu quelque utilité, ou du moins quelque chance de piquer la curiosité du public et de mortifier les intimes, qu'au cas où il aurait constaté la prise en flagrant délit de ces derniers. Au surplus, pour n'avoir pas la preuve positive de l'enlèvement, le sanhédrin (τὸ συνέδριον), le conseil des docteurs de la loi et des anciens, y croyait, par cela même qu'il ne croyait pas à la résurrection. Il n'y a pas de moyen terme. Comment n'aurait-il pas cru à un enlèvement, puisque c'est cette pensée qui lui avait dicté sa démarche auprès de Pilate? C'est elle encore qui le poussait à déterminer les gardes à dire que les disciples étaient venus la nuit et avaient enlevé Jésus (1). On répondra que, puisqu'il n'en savait rien, il mentait. Soit; mais il n'est pas besoin d'être casuiste pour admettre ici une différence entre mensonge et mensonge. Si on veut bien se placer pour un moment dans la disposition d'esprit du «Conseil», la déposition qu'il suggère aux gardes pourra ne plus paraître un mensonge proprement dit. Il y avait là évidemment une conviction morale si forte que, pour se croire dans la vérité des faits, elle ne sentait plus le besoin des preuves matérielles.

Peu importe d'ailleurs; le fait est que la précaution tardive de sceller le sépulcre et d'y mettre des gardes romains, des mercenaires par rapport aux Juifs, ne

(*Sec. Joan.*, XIX, 39), et les femmes l'avaient vu puisqu'elles avaient assisté à l'ensevelissement (*Sec. Luc*, XXIII, 55). Il faut encore accorder cela.

(1) *Sec. Matth.*, XXVIII, 13.

pouvait offrir aucune garantie sérieuse au sanhédrin contre l'enlèvement qu'il semblait redouter. Une seule chose aurait pu l'assurer, et nous avec lui, de la certitude réelle de la résurrection, et cette seule chose était de faire par lui-même ou par des personnes entièrement dévouées à son service et à sa cause, ce que le texte nous montre accompli par des disciples secrets de Jésus et par des soldats étrangers. Il fallait que des membres du conseil ensevelissent le crucifié, qu'ils le plaçassent dans un sépulcre à eux, qu'ils y missent les scellés tout aussitôt et qu'ils entourassent la tombe de Juifs zélés et dévoués.

Rien de tout cela ne se fit, autant sans doute parce qu'on ne croyait pas à la possibilité d'une résurrection, que parce que la coïncidence fatale du sabbat ne le permit pas. Et c'est ainsi que faute de tout contrôle sérieux, la résurrection de Jésus se trouve réduite aux proportions d'un fait légendaire. On peut y croire, s'il est possible, mais on ne peut pas y croire avec la certitude historique que la raison exige et qu'elle doit exiger, pour les faits surtout qui intéressent la conscience. Nous allons d'ailleurs le montrer avec plus d'évidence encore.

Jésus avait beaucoup de disciples ; saint Paul parle de plus de cinq cents, *plus quam quingentis* (1). Dans ce grand nombre, il y avait des disciples secrets, parmi lesquels, comme nous le voyons par Joseph, Nicodème Jeanne et Susanne (2), les personnes riches et instruites

(1) *I. ad Corinth.*, XV, 6.

(2) *Sec. Luc.*, VIII, 3 ; *Marc.*, XV, 40 sq.

ne manquaient pas. Ces disciples-là devaient assurément comprendre l'esprit de la doctrine du maître, et pressentir l'avenir qu'elle pouvait préparer à l'humanité. « Rabbi, nous savons que vous êtes venu nous enseigner de la part de Dieu (1), » lui avait dit Nicodème, le même qui plus tard faillit se trahir en prenant la défense de Jésus au sein du Sanhédrin (2). Il est évident que l'aveu précité, fait par un pharisien, par un savant qui occupait une haute position sociale, devait avoir dans l'esprit de ce disciple un sens et une portée qui allaient au delà de l'existence terrestre du fondateur de la nouvelle doctrine. Jésus avait bien prédit sa résurrection, mais personne n'avait pris cela à la lettre, personne n'y croyait, personne n'osait le croire. Si cependant on pouvait accréditer la réalité d'un tel événement... Pour qui connaît l'esprit ardent et passionné des Orientaux en fait de religion, il est plus que probable que l'idée de réaliser la résurrection à l'avantage et à la gloire de la nouvelle doctrine, a dû germer et bientôt mûrir dans l'âme de quelques-uns de ces disciples secrets. En aucun temps, autrefois comme aujourd'hui, l'esprit dont nous parlons ne s'est fait faute d'user de pieux stratagèmes pour légitimer et pour avancer la gloire de Dieu ou ce qu'il entend par là. Mahomet se défendait fortement de pouvoir faire des miracles (3), mais ses ardents sectateurs ont trouvé

(1) *Sec. Joan.*, III, 2.

(2) *Ibid.*, VII, 50 sq.

(3) Voy. A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, II, p. 414 sqq., 420, 427 et alibi. Pour Mahomet, le miracle ou

moyen de lui en faire faire des plus étonnants (1). Si la résurrection était jugée nécessaire au succès de la mission de Jésus, et l'on peut convenir qu'elle l'était, les disciples secrets ne pouvaient hésiter, et il fallait commencer par enlever le corps du maître. La chose, d'après ce que nous avons déjà exposé, ne pouvait offrir aucune difficulté sérieuse. Le tombeau était la propriété de Joseph, et le lieu où il se trouvait, l'était probablement aussi. La chambre sépulcrale était en outre fort spacieuse ; plusieurs personnes, cinq au moins, pouvaient y trouver de la place (2). De plus, on peut supposer, parce que cela se voit parfois dans les grands monuments funéraires de l'Orient et de l'Occident, que cette chambre avait une seconde entrée. Il est vrai que le texte ne permet pas d'affirmer positivement que le tombeau de Joseph avait un passage caché, mais on peut se demander d'où sortirent ces « deux hommes » — *duo viri* — qui « parurent tout d'un coup devant les trois ou quatre femmes qui étaient entrées dans le sépulcre (3) ? Q'est-ce aussi que ce tremblement de terre,

plutôt le *signe* suprême, *ayat alkobrà*, était sa vision, la révélation du Coran. (Cf. *Korân*, sûr. VI, 109 sqq. XIII, 27 sqq.; les *Prolégomènes* d'Ibn Khaldoun, p. 194, 203 sqq., trad. Slane, tome XIX, *Notices et Extraits*.)

(1) Voy., par exemple, *Mantic Uttaïr*, p. 17, 18, trad. Garcin de Tassy.

(2) Voy. Marc, XVI, 5 : Luc, XXIV, 3, 4 ; Joan., XX, 6, 8, 12.

(3) Luc, XXIV, 3, 4. Sur le nombre de ces femmes, cf. Luc, XXIII, 55 ; XXIV, 1 ; Marc, XV, 40 ; Matth., XXVII, 56 ; Joan., XIX, 25.

et cet ange qui vint renverser la pierre du sépulcre et qui s'assit dessus, faits qui ne sont d'ailleurs attestés que par un seul des quatre textes (1) ? Acceptons-les cependant comme positifs. Mais alors la critique est en droit de dire que le tombeau avait une seconde entrée. C'est ce passage caché qui permettait aux disciples secrets d'agir avec toutes les apparences d'une puissance surnaturelle. En faisant subitement sauter du dedans cette grosse pierre — *saxum magnum* — ils durent certes produire une secousse assez forte pour ébranler ou pour faire trembler le sol à l'entour du sépulcre, et quant à l'apparition fulgurante de l'ange, elle ne pouvait être difficile à opérer. Dans toutes les religions, l'art des apparitions a été cultivé de la plus haute antiquité, et il l'est toujours.

Il serait aisé d'insister en développant ces arguments; mais les textes évangéliques sont faits de telle sorte que nous n'avons nul besoin d'une entrée secrète dans le tombeau pour expliquer la résurrection de Jésus. Il suffit d'avoir indiqué la grande probabilité de ce moyen d'action.

La nécessité de montrer Jésus sorti du tombeau a dû être, aux yeux de plusieurs, nous l'avons fait sentir déjà, une nécessité doctrinale, et pour effectuer cette sortie, les amis secrets du maître eurent toutes les facilités possibles. Que Jésus fût réellement mort quand Joseph le descendit de la croix, ou qu'il fût tombé seulement dans un profond évanouissement, cela pou-

(1) *Sec. Matth.*, XXVIII, 2.

vait, au fond, être indifférent aux associés. Il est certain qu'on se trouve embarrassé pour affirmer la mort réelle de Jésus : 1° en présence de son agonie, extraordinairement courte pour un crucifié; 2° en lisant qu'il parlait d'une voix très-forte (φωνῇ μεγάλῃ), et parfaitement intelligible encore au moment où il meurt; 3° en remarquant qu'on exprime sa mort par les expressions fort ambiguës de : *emisit spiritum*, *expiravit*, *tradidit spiritum*, expressions qui, si elles sont conformes aux habitudes de la langue grecque, qui aime à adoucir les aspects sévères par des euphémismes ou par d'autres figures de mots, ne sont cependant pas connues dans les idiomes sémitiques, surtout quand il s'agit d'exprimer la mort violente (1); 4° en remarquant qu'on épargna à Jésus le *crurifragium*; 5° en pesant le doute Pilate; et enfin, 6° en réfléchissant que Jésus expire, on dirait, au moment où cela lui convient, comme si l'instant de la mort était une chose qui dépende de notre volonté (2).

Ces arguments, et peut-être quelques autres encore, peuvent faire douter que Jésus mourut sur la croix; ils forcent tout au moins la raison de convenir que le récit

(1) Nous avons en vue ici le texte de saint Matthieu qui fut rédigé en hébreu, c'est-à-dire en syro-chaldaïque. « Pas une voix de l'antiquité n'y contredit », remarque Haneberg (*Hist. de la révélation bibl.*, II, p. 313), et cela est vrai. Si donc Matthieu avait voulu dire que Jésus était mort, il l'aurait dit purement et simplement comme on le dit en hébreu, et l'on verrait cela à travers la traduction grecque.

(2) Joan., XIX, 28-30.

des évangélistes manque, en ce grave et important sujet, de preuves convaincantes et positives.

Mais admettons que celui qui fut un prophète, comme — *tanquam* — Moïse (1), « un homme que Dieu avait rendu célèbre », pour employer les propres expressions de l'apôtre Pierre (2), que « l'homme Jésus-Christ (3) » qui lui-même, quelque enthousiaste qu'il fût de sa personne et de sa doctrine (4), convenait que Dieu était plus grand que lui : *Pater major me est* (5); admettons que le fils de Marie fût réellement mort quand ses intimes le mirent dans le sépulcre de Joseph. Cette hypothèse ou cette concession ne change rien à la question, si ce n'est qu'en un sens elle présente maintenant une solution définitive par l'enlèvement du mort. Car il est de fait qu'un homme apparut vivant, en chair et en os, aux disciples (6); et, ce qui n'est pas moins attesté, c'est qu'aucun de ceux à qui il apparut, ne crut d'abord à l'identité de cet homme avec le Jésus qu'ils avaient connu et avec lequel ils avaient longtemps vécu dans l'intimité d'un commerce journalier. Était-ce donc le vrai Jésus? Il le fallait bien, et, pour donner cette conviction, la première condition était de pouvoir dire à ceux qui allaient le chercher parmi les morts, *cum mortuis* : « Il n'est point ici, mais il est res-

(1) *Act.*, III, 22; Joan., V, 46; VI, 14. Cf. *Deut.*, XVIII, 15.

(2) *Act.*, II, 22.

(3) *I. ad Timoth.*, II, 5: ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς.

(4) *Luc*, X, 22-24 *et alibi*.

(5) *Joan.*, XIV, 28.

(6) *Sec. Luc*, XXIV, 39

suscité : *Non est hic, sed surrexit* (1). Oui, pour accréditer la croyance que celui qui se présentait comme Jésus ressuscité était réellement Jésus, il fallait avant tout enlever le mort du sépulcre.

Les apologistes considèrent comme une preuve de la réalité de la résurrection l'extrême difficulté que celui qui se présente comme Jésus trouve à se faire reconnaître. Voyez, nous dit-on, les disciples ne se rendent qu'à bon escient; ils ne croient à l'identité de Jésus que lorsqu'on leur a prouvé la chose d'une manière palpable, etc. Nous verrons tout à l'heure ce que valent ces arguments; préalablement, il faut dire qu'ils auraient la force qu'on leur attribue, au cas seulement que le fait même de la résurrection se trouvât démontré avec une rigueur toute juridique. Ce n'est certes pas trop demander pour une chose aussi exorbitante. En l'état actuel de la question, les arguments précités ne font songer qu'à l'habilité du personnage qui fit le rôle du ressuscité; puis à la crédulité de ceux qui se rendirent à ses démonstrations. Il fut en effet habile; mais son succès n'est pas tant dans son habileté que dans la crédulité des disciples. Nous voyons en effet que, si les apôtres traitèrent d'abord d'extravagance ou de délire — *sicut deliramentum* (2) — le premier rapport que les femmes leur firent de la résurrection, ils y ajoutèrent foi ensuite sans aucune preuve réelle et sur ce que nous sommes en droit de qualifier de simples apparen-

(1) *Sec. Luc*, XXIV, 5, 6.
(2) *Ibid.*, 11.

ces. Ainsi ils passèrent d'un extrême à l'autre, et cette mobilité intérieure s'accorde parfaitement avec ce que nous connaissons d'ailleurs de l'état de leur esprit. C'étaient des gens simples, ignorants, craintifs et dominés par un attachement et par des *désirs* (1), qui auraient pu suffire pour troubler le jugement d'esprits plus fermes et plus clairvoyants que les leurs. Il faut donc suivre le conseil que le ressuscité est assez fin pour donner aux apôtres et examiner (2).

Quand Marie-Madeleine arriva au sépulcre et qu'elle vit que la pierre en avait été ôtée, sa première pensée fut qu'on avait enlevé Jésus : *tulerunt dominum*, et saint Jean qui, sur ce rapport de la Madeleine, entra dans le monument, le crut comme elle. « Car, ajoute le texte, ils ne savaient pas encore que l'Écriture dit qu'il devait ressusciter d'entre les morts (3). Ce n'était pourtant pas faute de l'avoir souvent entendu dire par Jésus (4). Il est vrai qu'ils n'avaient rien compris à ce langage, et cette absence de toute compréhension pour les prédictions de ce genre avait valu même un jour à Pierre la foudroyante apostrophe : « Retirez-vous de

(1) Jésus leur reproche de n'avoir du goût que pour les choses de la terre et de n'avoir ni sens ni intelligence. *Sec. Marc*, VIII, 17, 33, *et alibi pluries*.

(2) Luc, XXIV, 39.

(3) Ces paroles ajoutées après : *et vidit et credidit*, ne permettent pas de prendre « et il crut » dans un autre sens. Avec l'arbitraire, on arrive à renverser le monde. Voy. Joan., XX, 1 sqq.

(4) Voy. Luc, XVIII, 33; IX, 22; Matth., XX, 19; XVI, 21, *et alibi*.

moi, Satan : *Vade retro me, Satana* (1). » Peu importe cependant, si la prédiction s'accomplissait. Seulement, dans ce cas, revoyant réellement ce Jésus avec lequel ils avaient vécu si longtemps et dont, par conséquent, ils connaissaient la personne aussi bien qu'il est possible de connaître une vieille connaissance, ils n'auraient pas pu un seul instant méconnaître son identité après une absence de quelques heures. Mais que nous dit le texte? Le texte nous dit que Marie-Madeleine, au moment même où elle était toute occupée de Jésus, le vit debout en se retournant et le prit, — le croira-t-on? — pour le jardinier! *Vidit Jesum stantem.. illa existimans quia hortulanus esset* (2). Elle ne le reconnaît pas, alors même qu'il lui parle, qu'il lui demande pourquoi elle pleure, qui elle cherche... Nous le demandons à tout homme qui sait juger sensément et dégagé de tout parti pris : la démonstration n'est-elle pas péremptoire et complète? Quoi! Marie-Madeleine, la femme qui aime Jésus jusqu'à la passion, ne reconnaît pas l'objet de son amour qui est là devant elle et qui lui parle! — Mais le Christ était transfiguré. — Eh! non, puisqu'il avait l'air d'un jardinier!

Nous objectera-t-on encore qu'il faisait obscur, que Marie pleurait, c'est-à-dire que les larmes troublaient sa vue, et enfin, qu'elle reconnaît Jésus aussitôt après?

(1) *Sec. Marc.*, VIII, 33; *Matth.*, XVI, 23. Cette violence extrême n'est guère d'accord avec la douceur et la dignité du caractère qu'on attribue à Jésus.

(2) *Sec. Joan.*, XX, 14 sq.

Quant à l'obscurité, elle régnait il est vrai au moment où Marie-Madeleine partit de la maison (1); mais, lorsqu'elle arriva au sépulcre, le soleil, comme nous le dit saint Marc, était levé : *veniunt ad monumentum, orto jam sole* (2). Voilà qui est clair; et, quant à la seconde objection, elle s'évanouit, elle aussi, comme ces ténèbres. En effet, puisque Marie reconnut, tout en versant des larmes, *dum ergo fleret* (3), l'intérieur du sépulcre, ce qui s'y passait, quoiqu'elle se tînt dehors, qu'on remarque bien cela : *stabat ad monumentum foris* (4), et enfin le jardinier, à qui, probablement, elle ne songeait guère, comment ses larmes pouvaient-elles l'empêcher de reconnaître Jésus, qu'elle touchait presque : *Noli me tangere?* — Mais elle reconnaît le Maître aussitôt qu'il lui dit : Marie! — Sans doute; il fallait bien que l'inconnu pût soutenir, par une qualité physique quelconque, la comparaison avec la personne du crucifié. Mais précisément parce que Madeleine ne reconnaît Jésus qu'à cet appel pathétique de « Marie! » nous sommes plus que jamais en droit de maintenir l'hypothèse de la substitution. On a toujours beau jeu du jugement des hommes, quand on sait un peu habilement réveiller et remuer les passions de leur cœur. Et l'on ne dira pas que la Madeleine ne fût pas une femme passionnée : on nous a fait son histoire, et nous y

(1) *Sec. Joan.*, XX, 1.

(2) *Sec. Marc.*, XVI, 2.

(3) *Sec. Joan.*, XX, 11.

(4) Joan., XX, 11.

voyons qu'elle avait eu sept démons dans le corps (1).

D'ailleurs, notre démonstration n'est pas encore finie. L'argument que nous fournit la sœur de Lazare est fortement corroboré par celui des disciples d'Emmaüs. Le ressuscité marche avec eux et leur parle; l'idée ne leur vient pas que leur interlocuteur puisse être Jésus, dont on leur a dit déjà qu'il est vivant. Comment est-ce possible? Mais le plus naturellement du monde, car Marc nous dit que Jésus leur apparut sous une autre forme : *in alia effigie* (2). Qu'est-ce que cette autre forme, si ce n'est celle d'un autre? Si ce n'est pas cela, que la rêverie efface l'histoire et que la superstition anéantisse la raison. On y tâche. En attendant, disons que, quelque ressemblant que l'anonyme fût au crucifié, il a dû, suivant le *non bis in idem*, se distinguer encore assez de Jésus pour ne prêter pas à la confusion auprès de ceux dont rien, dans le moment, ne troublait le jugement. Comme pour la Madeleine, c'était là, d'abord, aussi le cas pour les disciples d'Emmaüs. Ils n'avaient appris la résurrection que par ouï-dire, et, tout en la désirant (3), ils n'ajoutaient que bien peu de foi au rapport des femmes. L'inconnu commence par le leur reprocher d'une manière si vive, qu'ils ont dû avoir honte de leur incrédulité et de leur

(1) Voy. Marc., XVI, 9. Cf. Luc., VII, 37, 39.

(2) *Sec. Marc.*, XVI, 12.

(3) Cf. *suprà*, p. 163. Ces désirs se fondaient sur l'espérance d'un rétablissement du royaume d'Israël. (Voy. Luc., XXIV, 21; *Act.*, I, 6. Cf. Matth., XX, 20 sqq.; Marc., X, 35 sqq.)

ignorance (1). Puis, enflammant leur imagination « en commençant par Moïse et en continuant par tous les prophètes, » il sait les préparer à reconnaître en lui Jésus ressuscité au moment où il renouvelle devant eux cette scène de la fraction du pain, qui fait partie des habitudes caractéristiques de la vie du Maître (2).

C'est alors que leurs yeux s'ouvrirent, dit le texte de saint Luc, et qu'ils reconnurent Jésus. Ils affirment donc aux apôtres que « le Seigneur est vraiment ressuscité (3) » et à peine l'ont-ils dit, que Jésus se présente au milieu de l'assemblée (4). Alors sans doute, les apôtres, assurés de toutes parts que la résurrection est un fait, vont immédiatement reconnaître pour Jésus la personne qui se tient devant eux. Point du tout : ils doutent de l'identité ; et bien que l'inconnu leur montre ses mains ses pieds, qu'il les invite à le toucher, chose qu'il n'avait pas voulu permettre à la Madeleine (5), et qu'il leur dise : C'est moi, Jésus, *ego, ipse sum*, ils ne croient point encore (6). Comme les disciples d'Emmaüs, ils ne se rendent qu'après que l'inconnu les a intimidés par des reproches sur la dureté de leur

(1) Luc, XXIV, 25.

(2) Marc, VIII, 6; Luc, IX, 16, *et alibi*.

(3) Luc, XXIV, 34.

(4) *Ib.*, 36.

(5) Pourquoi? craignait-il le tact plus fin d'une femme qui avait aimé Jésus?

(6) Luc, XXIV, 39-41.

(7) Marc, XVI, 14.

cœur, et lorsqu'ils le voient manger et leur donner à manger (1).

Une scène analogue a lieu encore une autre fois, avec cette différence aggravante que des disciples, qui ont vu déjà et reconnu Jésus ressuscité, se retrouvent à son sujet dans le doute en le revoyant. Cette fois encore, la fraction du pain et le repas sont nécessaires pour les rassurer (2), La conviction de ces gens simples ne sait pas résister à un appel fait à leur mysticisme, à leur appétit et, aussi, à leur intérêt (3).

Nous avons fini. Libre à chacun de conclure maintenant au sens qui lui conviendra. Pour nous, après avoir mûrement pesé l'idée de la résurrection et tout ce qui au sujet de sa réalisation peut entrer en ligne de compte, nous disons que l'idée repose sur une imagination et le fait, sur une illusion. Un examen sévère et entièrement impartial des textes établit pour nous avec la dernière évidence que divers moyens mis en jeu, soit spontanément par l'affection pour la personne et pour le renom du Maître, soit avec réflexion et habileté par ceux qui avaient l'intelligence de la vaste et salutaire portée des nouvelles doctrines, ont réussi à provoquer,

(1) Luc, XXIV, 43.

(2) Joan., XXI, 4-13.

(3) L'inconnu leur indiqua, dans la mer de Tibériade, l'endroit d'un bon coup de filet. Nous ne parlons pas de leur ambition qui, pour être naïve, n'en était pas moins âpre et ardente, et dont les satisfactions se rattachaient pour eux au souvenir, un peu vague déjà, il est vrai, d'une prédiction que Jésus ressusciterait. (Voy. Matth., XX, 19 sqq.; Marc, X, 34 sqq.)

dans l'esprit de ces pauvres pêcheurs, une foi timide d'abord, puis de plus en plus rassurée et raffermie. Le succès du christianisme était à ce prix. C'est à condition qu'on aurait réussi à accréditer la résurrection comme un fait réel que la propagation et la victoire de la nouvelle religion pouvaient se trouver assurées. C'est la foi à la résurrection du Maître, parce qu'elle implique celle à la vie et à l'assistance perpétuelles du Christ (1), qui pouvait seule donner aux disciples la force et l'intelligence nécessaires pour prêcher la doctrine du Sauveur. Et il fallait que ce fût eux, gens du peuple, qui la prêchassent, car ce n'est que par une propagation toute populaire qu'elle pouvait s'établir.

On s'est trop habitué à considérer comme une merveille, ou même comme un miracle, que le christianisme se soit fondé et qu'il ait grandi par les soins de si petites gens que Pierre et Jean, *sine litteris, et idiotæ* (2). Si la plupart des hommes ne vivaient aveuglément sur ce qu'on leur dit et répète, s'ils savaient penser par eux-mêmes, ils verraient que c'est le contraire, la propagation du christianisme par les classes élevées et instruites, qui serait un miracle. Une doctrine qui prêche et conseille la pauvreté, l'abnégation,

(1) Cf. *I. ad Corinth.*, XV, 19-23; *ad Rom.*, VIII, 11.

(2) *Act.*, IV, 13 : ἄνθρωποι ἀγράμματοί εἰσιν καὶ ἰδιῶται. Saint Jean Chrysostome dit même de saint Jean qu'il était ignorant de toute ignorance, ὁ ἰδιώτης ἰδιωτείαν. C'est là évidemment une exagération. — Berger de Xivrey a rassemblé un grand nombre de témoignages à ce sujet. (Voy. *Mém. de l'Acad. des Inscrip. et B.-L.*, tome XXIII, p. 11 sqq.)

la miséricorde, la charité, la simplicité d'esprit, le sacrifice en tout et pour tout, ne pouvait trouver un sol où elle pût germer et fructifier, que là où ces vertus se pratiquent déjà un peu par la force des choses, c'est-à-dire dans le commun du peuple. La voie que suivit le christianisme, ses humbles commencements et sa propagation rapide par quelques hommes du bas peuple, sont donc on ne peut plus naturels. Puis il n'est nullement besoin de miracles pour faire accepter celui qui passa en faisant le bien (1), et qui enseigne une morale aussi belle et aussi consolante que la morale évangélique. C'est en un sens amoindrir Jésus et la valeur de sa doctrine que de faire dépendre le succès de l'un et de l'autre de quelques faits sans cesse contestés et contestables en effet, puisqu'ils renversent la nature et outragent la raison. Il m'importe fort peu que Jésus ait fait ce qu'on appelle des miracles, qu'il ait été thaumaturge (2), et Jésus lui-même y attachait peu d'importance (3); ce qui m'importe, c'est qu'il ait été un homme de bien dans toute la plénitude possible du mot. Là est

(1) « *Qui pertransiit benefaciendo.* » (*Act.*, X, 38.)

(2) Les miracles de Jésus reviennent au fond à la guérison des malades : *curate infirmos* (*Luc*, X, 9; Cf. IX, 1, 2.—*Matth.*, X, 8, et al.).— Le pouvoir de guérir les maladies impliquait, dans l'opinion populaire, la puissance et l'autorité sur les démons. — Nulle part un miracle cosmique, qui, si miracle il y a, est le vrai miracle. Mais Jésus s'y refuse (voy. *Matth.*, XVI, 14;—*Marc.*, VIII, 11, 12—*Luc*, XI, 16, 29).

(3) Voy. *Luc*, X, 20 : *in hoc nolite gaudere.*

d'ailleurs le principal secret du succès de sa doctrine (1). Les couches inférieures de la société, les déshérités, les malheureux ont senti d'instinct dans la nouvelle doctrine la droiture d'intention de son fondateur, et ils l'ont sentie d'autant plus sûrement qu'elle leur était apportée par des gens de leur condition. Partout donc où le peuple entendait prêcher le christianisme et où il était libre de suivre son impulsion, il faisait accueil à cette bonne et consolante morale. Cette adhésion forçait les classes plus élevées de la société à y venir aussi, ne fût-ce qu'en apparence. Il n'y a pas de missionnaire plus irrésistible que l'opinion générale, et c'est le peuple qui fait cette opinion.

(1) Il y en a un autre, mais nous ne pouvons en parler ici que très-rapidement. C'est, pour le dire en un mot, l'apparition sur la scène de l'Europe de la race germanique. Si le christianisme n'avait rencontré sur son chemin la race germanique, si profondément spiritualiste de sa nature (Voy. Tacite, *Germania*), et si naturellement chrétienne, que sa langue possédait déjà tous les mots pour exprimer les idées chrétiennes (voy. Ad. Regnier, *Recherches sur l'hist. des langues germaniques*, dans les *Mém. des savants étrangers à l'Acad. des Inscr.*, 1853, p. 324 et note), il aurait péri sans laisser de trace dans le théologisme grec et dans le formalisme romain. L'élément germanique vint à point nommé pour relever l'empire moral d'une religion déjà fort compromise en Europe et qui, à défaut d'un sang jeune et vigoureux, n'est jamais parvenue à se faire accepter en Asie, en Afrique et en Amérique, parmi les peuples de race jaune, noire ou rouge, ni même parmi les Hindous, les Arabes, les Persans et les Turcs, de race blanche cependant et capables d'une haute civilisation.

Gagner le peuple à la doctrine de Jésus, c'est à quoi devaient donc viser avant tout les hommes intelligents et instruits qui furent les disciples secrets du grand « prophète, » et pour arriver à ce but, il fallait pouvoir présenter aux masses des apôtres qui eussent foi en eux-mêmes, des hommes convaincus et résolus. A cette condition, la conversion de la foule à une doctrine qui par elle-même avait déjà là tant d'échos, était pleinement assurée. On communiqua donc le feu sacré aux hommes craintifs et timides qui avaient formé la suite habituelle de Jésus, et la certitude de la résurrection qu'on sut leur donner y suffit au delà de toute attente. En effet, les apôtres, dans leur foi à la résurrection du Maître, allèrent ensuite jusqu'à affirmer qu'ils en avaient été témoins : « *Quem Deus suscitavit a mortuis, cujus nos testes sumus* (1), et saint Paul s'échauffe à la pensée qu'on pût les soupçonner d'être de faux témoins, *falsi testes* (2), au sujet de cet événement.

Personne, nous l'avons déjà dit, personne n'a été témoin que Jésus est ressuscité. On conçoit donc que des hommes, chez lesquels une affirmation matériellement fausse a pu se produire avec l'entière bonne foi que nous voyons ici, ont dû par cela aussi se sentir doués d'une force morale incomparable; ils ont dû se sentir animés de l'esprit de celui même dont ils prêchaient le retour à la vie. Ils devaient ainsi nécessairement réussir à communiquer leurs convictions au

(1) *Act.*, III, 15.
(2) *I. ad Corinth.*, XV, 15.

peuple, et celui-ci conquis, tout était conquis. Le monde était à Jésus (1), pour être dans la suite des temps au Christ, le type idéal de l'humanité.

III

NOTICE SUR LA VIE ET LA DOCTRINE DE JÉSUS.

1. Dans la longue et glorieuse liste des instituteurs de la société, aucun, assurément, n'est plus grand et plus digne de notre admiration que celui qui fut si bien nommé Jésus, c'est-à-dire Sauveur. Essayons donc de

(1) Il est à peine besoin de rappeler que cela doit s'entendre avec la restriction indiquée ci-dessus, p. 171, note. A l'exception de quelques minimes fractions de l'Asie et de l'Afrique, le christianisme n'a jamais réussi à s'implanter ailleurs qu'en Europe ou parmi les peuples sortis de son sein. Et cela prouve que ce n'est pas par sa seule vertu qu'il conquiert les peuples, mais que cette vertu reste stérile partout où elle ne trouve le terrain préparé par un élément civilisateur sympathique à son action. L'érudition de M. Alph. Castaing a déjà fait ressortir ce point. — Peut-être cependant aussi cette stérilité est-elle, en partie du moins, la conséquence de la forme théologique qu'on a imposée à la doctrine de Jésus, et pour nous, la chose n'offre pas l'ombre d'un doute. La pure morale évangélique se fait accepter *partout*.

tracer substantiellement, guidé par l'impartiale critique, l'histoire de cet «homme célèbre». Mais avant d'aborder cette tâche, il nous paraît à propos de rappeler ces paroles d'un savant historien, prématurément enlevé à la science : « Il est indubitable que, lorsque l'exploration d'une question historique est arrivée à un certain point, la masse des résultats obtenus commence à converger vers une solution à laquelle les recherches ultérieures n'apportent plus de changements fondamentaux. Et certainement, l'historien a le droit, sinon le devoir d'indiquer cette solution lorsqu'il croit être sûr de l'entrevoir (1). »

Jésus de Nazareth (2), l'apôtre de la religion chrétienne (3), naquit d'une femme (4) appelée Marie, en l'an 747 de la fondation de Rome, six ans avant l'ère

(1) F. Wœpcke, *Mémoire sur la propagation des chiffres indiens* dans le *Journal Asiatique*, janv., 1863, p. 29.

(2) Tout le monde, même ses disciples croyaient qu'il était né à Nazareth. (Joan., I, 45 ; — *ib.*, VII, 41, 52.)

(3) *Ad Hebr.*, III, 1.

(4) *Ex muliere.* (*Ad Galatas*, IV, 4.) — *Mulier* de même que γυνή (ἐκ γυναικὸς), qui est le terme du texte, n'ont jamais le sens que nous attachons au mot *vierge*. Il n'est pas du tout probable qu'Hérodote ait entendu lui attribuer ce sens dans le passage où il parle d'une femme qui couchait à Babylone et à Thèbes dans le temple de Jupiter et avec laquelle nul homme n'avait aucun commerce : γυνὴ, ἀμφότεραι δὲ αὗται λέγονται ἀνδρῶν οὐδαμῶν ἐς ὁμιλίην φοιτᾶν (Hérod., I, 182). Pour exprimer le sens que nous attachons au mot vierge, les Grecs ne manquaient pas de terme : ils avaient le mot παρθένος. Pourquoi aucun des écrivains du N.-T., qui ont parlé

vulgaire, on ne sait ni le mois ni le jour (1). L'histoire n'a pas conservé le nom de son père; nous savons seulement qu'il fut le premier-né (2) de Marie, et qu'il passa toute sa vie pour le propre fils d'un homme bon, appelé Joseph (3), que Marie avait épousé étant enceinte de Jésus (4).

On sait très-peu de chose de la jeunesse du fils putatif de Joseph, et cela ne laisse pas d'étonner quelque peu. En effet, on vivait alors en pleine histoire; la lumière de l'hellénisme et les armes romaines avaient fouillé depuis longtemps la Palestine aussi bien que tout le reste de l'Orient proprement dit; d'ailleurs, plusieurs disciples de Jésus, saint Luc et saint Paul entre autres, ne manquent pas de tout sens historique, et il semble que leur curiosité devait être vivement excitée à connaître en détail la jeunesse de «l'homme que Dieu

de la mère de Jésus, n'a-t-il *directement* attribué la qualité de παρθένος à Marie devenue mère? On ne peut pas dire que cela soit le cas pour Matthieu et pour Luc.

(1) Il est certain que ce ne fut pas le 25 déc., car à cette époque de l'année les bergers ne passent pas la nuit dans les champs (Luc, II, 8.), pas même en Syrie. Du reste, ce n'est qu'assez tard que l'Église a adopté cette date.

(2) Matth., I, 25 ; — Luc, II, 7.

(3) Matth., XIII, 55 ; — Luc, IV, 22 ; — Jean, IV, 42.

(4) « *Antequam convenirent* » (Matth., I, 18). — Cf. Luc, I, 34 : *Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco?* — Si elle était vierge, dans le sens de jeune fille intègre, elle n'aurait absolument pas pu faire une telle réponse.

avait rendu célèbre (1) » dans toute la Judée. Eh bien, non ; tous les détails que les biographes du fils de Marie nous ont conservés sur le jeune âge du « Nazaréen (2),» se réduisent à ces trois : 1° qu'il était soumis à ses parents ; 2° qu'il exerçait le métier de son père, Joseph, qui était charpentier ; 3° qu'il était doué d'une intelligence précoce (3). Ce dernier renseignement est surtout intéressant, parce qu'il nous a été conservé sous la forme épique du récit qui nous montre l'enfant « dans le temple, assis au milieu des docteurs, les écoutant et les interrogeant ; » puis, parce que l'écrivain nous assure que cette maturité anticipée est allée en croissant avec l'âge en grâce et en sagesse (4). Cela n'arrive pas toujours aux génies précoces, mais il est bon de savoir que cela a eu lieu pour Jésus. La critique y trouve quelque garantie de la réalité historique du grand rôle dans lequel on nous montre ensuite le médiateur, « l'homme *Christus Jesus* (5). »

Le fils de Marie avait environ (*quasi*) trente ans (6) lorsqu'il commença sa carrière d'enseignement. Combien de temps dura-t-elle ? C'est-ce qu'il est à jamais impossible de savoir au juste avec les données chronologiques si indécises et si flottantes des récits évangéli-

(1) *Act.* II, 22.
(2) Matth., II, 23.
(3) Marc, VI, 3 ; — Luc, II, 51 ; *ib.*, 42, 46, sqq.
(4) *Ibid.*, 52. Cf. *ib.*, IV, 22.
(5) *Epist. ad Timoth.*, II, 5.
(6) Luc, III, 23.

ques. Aussi tous les exégètes diffèrent d'opinion en ce sujet. La durée de trois ans, quoique la tradition l'ait adoptée, est celle qui est la moins vraisemblable, car comme le dit S. Jean, en se servant de termes fort exagérés sans doute (1), Jésus a fait plus de choses que ses historiens n'en ont rapporté. D'ailleurs il y a une preuve positive que Jésus a atteint un âge fort supérieur à celui de trente-trois ans, et cette preuve, dont saint Irénée du moins a tenu compte, est dans ces paroles que les juifs dirent un jour au sauveur : « Vous n'avez pas encore cinquante ans, et vous avez vu Abraham ! (2) » Il est évident que personne, à moins qu'il ne soit aveugle, ne dira à un homme de trente ans qu'il voit devant lui, qu'il n'a pas encore cinquante ans, alors qu'il s'agit de le convaincre de sa jeunesse. On peut bien se tromper dans ces approximations de cinq ans ou même, pourvu qu'on y mette une robuste bonne volonté, de dix ans ; mais se tromper de vingt ans ! pourquoi pas de trente ? etc. On est bien plus sûr encore d'y aller « péremptoirement ».

Au fond, la chose est indifférente, pour notre sujet.

(1) « Sunt autum et alia multa quæ fecit Jesus ; quæ si scribantur per singula, nec ipsum arbitror mundum capere posse eos qui scribendi sunt libros (Joan., XXI, 25 ; cf. XX, 30).

(2) Joan., VIII, 57 : « quinquaginta annos nondum habes, etc. » — Irenaei *Adversus Hæreses*, l. II, ch. XXXIII, 4 ; édit. W. Harvey, tome I, p. 332 : « Irrationabile est enim omnino viginti annos mentiri eos, volentes eum juniorem ostendere temporibus Abrahæ ...Non ergo multum aberat a quinquaginta annis. »

Si nous en parlons, c'est pour faire ressortir dès l'abord, par le caractère vague et indécis des données concernant l'âge de Jésus, que les évangélistes ont négligé, plus que ne l'excusent les exigences les plus modestes, l'élément le plus positif de l'histoire en général et de la biographie en particulier. Nous devons ainsi nous attendre de leur part à un exposé plus subjectif qu'objectif de la vie de Jésus, et ce procédé, où le sentiment peut trouver toute satisfaction, convient peu à la réalité pure et simple, à la rigide vérité historique.

2.—L'apostolat de Jésus tombe dans un temps difficile, et c'est par les dures conditions qui étaient faites alors aux Juifs que l'historien s'explique la vocation qui poussa le jeune charpentier à se charger de l'œuvre consolante, quoique périlleuse, ou parce que périlleuse, qui était prédite devoir échoir au Messie. Voyant placé son pays entre l'enclume, l'Empire romain, et le marteau, la dynastie hérodienne ; ce pays, qui était épuisé déjà par les longues et sanglantes luttes intestines que lui avaient préparées l'ambition des Asmonéens et la haine réciproque des sadducéens et des pharisiens ; il sentit son âme s'enflammer d'une généreuse inspiration, et entrant un jour de sabbat dans la synagogue de son endroit, la petite ville de Nazareth, il trouva (*invenit*), pour lire devant toute l'assemblée avec l'intention de se les appliquer, ces paroles du prophète Isaïe : « L'esprit du Seigneur est sur moi ; c'est pourquoi il m'a consacré par son onction et m'a envoyé, pour prêcher l'évangile aux pauvres, pour guérir ceux qui ont le

cœur contrit ; pour annoncer aux captifs leur délivrance, et aux aveugles le recouvrement de la vue ; pour mettre en liberté ceux qui sont brisés ; pour publier l'année favorable du seigneur, et le jour où il se vengera (1).

Voilà le programme que se proposa le fils de Marie, et qu'il accomplit avec une puissance de parole et d'action qu'on ne saurait jamais assez admirer. Toujours les yeux sur les prédictions messianiques, il sut mettre en harmonie avec elles toutes les circonstances, tous les événements, tous les actes de sa vie publique, depuis le commencement (2) jusqu'à la fin (3). Certes, il fallait vraiment que le logos du νοῦς, l'intelligence incréée fût avec lui à un degré d'intensité tout à fait extraordinaire pour qu'il réalisât un prodige pareil de contention d'esprit et de cœur. Si jamais on a pu dire d'un homme qu'il était né de l'esprit (*natus ex spiritu*), qu'il était esprit, c'est de Jésus, et c'est pourquoi il devait réussir dans la volonté qu'il avait de régénérer la société et de la rédimer dans ce qu'il appelait le royaume de Dieu. L'établissement du royaume de Dieu, tel était le but du Christ, et il nous dit assez, soit par lui-même, soit par ses disciples, ce qu'il entend par là. Le royaume de Dieu est l'institution sociale par excellence ; c'est cet état vraiment politique où l'empire de la matière et de ses suggestions est rem-

(1) Luc, IV, 17, sqq.
(2) Matth., IV, 13, sqq.
(3) Joan, XIX, 28.

placé par le règne de la liberté sans autres limites que l'amour ou la charité (1), c'est toute l'humanité dans l'union de la concorde : *unum ovile et unus pastor.* Une discipline fondée sur ces bases, voilà toute la bonne nouvelle.

Ce n'est pas Jésus qui l'a inventée ; rien dans sa doctrine n'est nouveau, ni le fond, ni la forme. Quant au fond, on le retrouve tout entier dans les écrits des prophètes et des sages qui ont précédé le fils de Marie de toute antiquité, depuis l'Égypte et la Grèce jusqu'à la Chine et au Japon. En lisant parmi les paroles de Jésus : « Vous avez appris qu'il a été dit : Vous aimerez votre prochain et vous haïrez votre ennemi (2). Et moi je vous dis : Aimez vos ennemis, etc., » on est porté à croire que la haine de l'ennemi était commandée dans l'ancienne humanité. Il n'en est rien. Ni le bouddhisme, ni le paganisme grec ou romain, encore moins le mosaïsme (3), n'ont connu une telle loi, au contraire. Toujours l'humanité a eu le sentiment de la charité universelle, *charitas humani generis*, comme dit Cicéron, et même la religion des Romains, peuple si dur pourtant, connaissait une institution, les charisties (*charistia*),

(1) Joan., X, 16 ; — Matth., XX, 26, sqq. ; — *I. ad Corinth.*, XIII ; — *ad Galat.*, V, 14, 18, 23 ; — *I. ad Tim.*, I, 5, 9 ; — *II. Corinth.*, III, 17 ; — *I. ad Corinth.*, VI, 11 12 : « *In spiritu Dei... omnia mihi licent*, etc. »

(2) Matth., V, 43.

(3) Voyez *Exode*, XXII, 21 ; *Lev.*, XIX, 17, 18 ; *Deut.*, XXIV, 17, al.

dont le but était de rapprocher et de réconcilier ceux qui étaient ennemis. La Grèce avait des hospices pour les malades (νοσοκομεῖον), pour les pauvres (πτωχεῖον) et pour les étrangers (ξενοδοχεῖον), qui pouvaient être des *barbares*, et ses philosophes, ses véritables précepteurs religieux, enseignaient une providence qui veille sur tout le monde sans distinction. Quant à la morale des *soûtras* ou discours doctrinaux du bouddha (1), elle n'est en rien inférieure à celle de l'évangile. Çâkya enseigne formellement la charité (*maîtri*) envers toutes les créatures sans distinction, et il dit : « La bienveillance (*maîtri*) est la première des vertus. »

Maintenant, il y a la forme de l'enseignement de Jésus, consistant en un mélange de discours où les principes de la doctrine sont énoncés et développés tantôt par des expressions directes, tantôt d'une manière parabolique. En cela aussi l'évangile ne présente rien de nouveau, car cette méthode d'enseigner a été connue et pratiquée de tout temps, mais particulièrement en Orient. Plusieurs doctrines, celle du soufisme, par exemple, en ont usé même jusqu'à l'exagération.

Ainsi il n'y a en réalité rien d'absolument nouveau dans l'enseignement de Jésus ; ce n'est pas Jésus qui a découvert la bonne et grande loi sociale que personne n'a découverte. Toutefois s'il n'a pas découvert *la bonne Nouvelle* qui est ancienne comme l'humanité, il a eu le mérite, mérite immense, de la formuler avec une

(1) Voyez mon histoire du *Bouddha et du bouddhisme*, p. 12, 24, 26, 29 ; alibi.

précision et avec une originalité qui frappent l'esprit et pénètrent le cœur plus que ne l'a jamais fait aucun enseignement; puis, il l'a confirmée et accomplie avec un succès inconnu avant lui, on peut le dire, puisque sinon la plus grande partie de l'humanité du moins la partie la plus intelligente l'a acceptée sur son autorité. Il est vrai cependant, et il convient de le dire, que le mérite et le succès de Jésus auraient eu en définitive aussi peu de résultats en Europe qu'ils ont toujours eu, à quelques courtes époques près, dans tous les pays du vaste Orient, si les conjonctures ne s'y fussent, comme à souhait, prêtées dans notre Occident. Parmi ces conjonctures, les deux plus marquantes sont sans contredit l'apparition de saint Paul et celle d'une race qui joignait à sa barbarie un goût éminemment spiritualiste (1), la race germanique. Sans la bonne fortune de compter tout d'abord parmi ses adhérents cet homme prodigieusement actif et universel qui lui-même se nomme si bien l'apôtre des nations (2),

(1) « Deorum nominibus appellant secretum illud, quod sola reverentia vident. » (Tacitus, *De moribus Germanorum.*) Une autre conjoncture favorable et qu'il faut au moins indiquer, c'est l'avénement dans l'Église de la force impériale des potentats de Constantinople.

(2) *I. ad Timotheum*, II, 7 : *ego prædicator et apostolus, doctor gentium.* — *Ad Romanos*, I, 5 ; et alibi. — De Maistre a tout à fait tort de croire que le christianisme a été cru par des savants « parce qu'il a été prêché par des ignorants. » (*Consid. sur la France*, p. 77.) Saint Paul n'était certes pas un ignorant, et c'est lui qui a principalement fait l'œuvre de la propagation première.

le christianisme aurait difficilement pris racine en Grèce et en Italie, et il aurait fini par disparaître ou, si l'on veut, par dégénérer entièrement en Europe, si, à l'époque où il périclitait sous la pression du formalisme romain et de la théologie sophistique des Grecs, la race germanique ne se fût trouvée là pour le relever de son abaissement et pour rendre à son règne la vie et la force, faute desquelles, par suite de conjonctures tout opposées dans la rencontre de la race mongole ou tatare, le bouddhisme a disparu dans d'irréformables altérations.

3. — La vie de Jésus a été pure sous le rapport des mœurs, et héroïque de dévouement pour sa doctrine. Est-ce à dire qu'elle ait été sans ombre aucune? Jésus lui-même quelque enthousiaste qu'il fût de sa personne (1) ne semble pas l'avoir pensé toujours, car il répondit à un jeune homme qui lui dit : « Bon maître » etc. « Pourquoi m'appelez-vous bon? Il n'y a que Dieu seul qui soit bon : *unus est bonus Deus* (2). » S'il avait réellement cru qu'il était sans tache, qu'il était Dieu, Dieu en personne, il n'aurait absolument pas pu reprendre ainsi son interlocuteur; cela est de la dernière évidence. D'ailleurs Jésus ne déclare jamais nettement et sans ambages qu'il est Dieu (3); à cet égard

(1) Luc., X, 23.

(2) Matth., XIX, 16, 17.

(3) Nulle part, l'équivoque qu'il maintient en ce sujet n'apparaît plus manifestement que dans le récit de S. Jean, X, 24-38.

il reste toujours dans la nuance : il se donne pour le fils de Dieu, il dit que Dieu est son père, et même que celui qui le voit, voit celui qui l'a envoyé (1). Mais les passages qui paraissent les plus décisifs, pris isolément, sont toujours atténués par un certain vague dans l'expression ou par ce qui les précède ou les suit. Et quant à se dire fils de Dieu, tous les Juifs en faisaient autant, et ils le lui disent : « *unum patrem habemus Deum* (2), nous n'avons qu'un père qui est Dieu. » Or, un fils peut bien, en un sens, déclarer qu'il est « un » avec son père, comme le fait Jésus, surtout si, comme Jésus, il restreint la portée de ce mot en ajoutant qu'il est « sorti » de son père (3) et que son père lui est « supérieur (4). »

Mais laissons la question de la divinité de Jésus. En philosophie, elle est oiseuse, elle n'a pas de sens. Jamais la raison, qui est ce qu'il y a de vraiment divin en nous, jamais la raison ne reconnaîtra que « toute la plénitude de la divinité » puisse « habiter corporellement » dans un homme (5), qu'un homme puisse être au sens propre « égal à Dieu (6), » le Dieu souverain et tout-puissant (7). Si « nul n'a jamais vu

(1) Joan., XII, 45 ; — XIV, 9.

(2) Joan., VIII, 41.

(3) « *Exivi a patre* » (Joan., XVI, 28).

(4) « *Quia pater major me est* : » (Ib. XIV, 28). — Cf., X, 29.

(5) *Ad Coloss.*, II, 9.

(6) « ... *esse se æqualem Deo* » (*ad Philipp.*, II, 6).

(7) « *Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus...* » (*ad Roma*, IX, 5. Cf. *ad Coloss.*, I, 16 et al.).

Dieu (1), » comment oser dire que le fils de Marie a eu « la forme de Dieu (2). » Ce qu'on peut admettre, c'est qu'il a été « l'image de Dieu *imago Dei* (3) ; » mais tout homme doué de raison l'est aussi (4), et c'est dans ce sens évidemment que la Grèce et Rome, par la bouche de leurs poëtes, ont dit : Θεὸς γάρ τις ἐν ἡμῖν : *est Deus in nobis agitante calescimus illo.*

Cependant nous ne devons pas dédaigner les hyperboles de Jean et de Paul. Elles sont le produit de l'esprit d'apothéose qui de tout temps, mais plus particulièrement depuis Alexandre, avait saisi le monde et qui poussait toutes les religions aux incarnations divines. D'ailleurs c'est par l'influence qu'elles ont sur l'imagination que la doctrine évangélique a pu s'assujettir plus facilement les âmes et arriver ainsi plus sûrement à la réforme de la société. C'est ce que savait Jésus, car il connaissait les hommes : *ipse enim sciebat quid esset in homine* (5), et c'est aussi pourquoi il ne leur parlait pour l'ordinaire qu'en paraboles (6) ou allégories. Par là on est autorisé à prendre dans un sens analogue, le défi qu'il adresse aux Juifs, de le convaincre de péché (7), quoiqu'il sût parfaitement que

(1) Joan., I, 18 : « *Deum nemo vidit unquam.* »

(2) *Ad Philipp.*, II, 6 : « *in forma Dei.* »

(3) *II. Ad Corinth.*, IV, 4 ; — *ad Coloss.*, I, 15.

(4) *Genèse*, I, 27 ; V, 2 ; IX, 6 ; — *Sap.* I, 23 ; — Sirach, XVII, 3, et al.

(5) Joan., II, 25.

(6) Marc., IV, 11 ; — Matth., XIII, 13 et al.

(7) Joan., VIII, 46.

dans l'opinion de plusieurs il passait pour gourmand et buveur, *homo devorator*, *et bibens vinum* (1), et même pour un homme possédé du diable (2). Les siens même, c'est-à-dire sa mère et ses frères, disaient de lui : « qu'il avait perdu l'esprit, *in furorem versus est* (3), et le fait est qu'une fois, au moins, il parle à sa mère avec un sans-façon que les théologiens et les philologues se sont évertués, mais toujours en vain, de rendre acceptable. Dans aucun pays ni dans aucune langue, le sentiment filial n'adoptera le τί ἐμοὶ καὶ σοὶ, γύναι; femme, qu'y a-t-il entre toi et moi (4)? Cette « dureté toute gratuite (5) » que Jésus manifeste ici pour sa mère, on la remarque encore en d'autres occasions, et elle trouve son pendant dans la réponse qu'il fait à la mère syrophénicienne qui s'était jetée à ses pieds pour le supplier de guérir son enfant. Il lui répondit : « Il n'est pas bon de prendre le pain des

(1) Luc., VII, 34.

(2) Joan., VII, 20 ; — VIII, 48 ; — X, 20. Marc., III, 30.

(3) Marc., III, 21, 32.

(4) Joan, II, 4. — Cette même expression, qui a bien le sens : qu'y a-t-il de commun entre nous ? se lit ailleurs (Matth., VIII, 29) employée par deux démoniaques à l'égard de Jésus : *Quid nobis, et tibi*, etc., preuve qu'elle est réellement très-exclusive. Le récit de S. Jean inspire d'ailleurs des réflexions singulières. Jésus dit ces paroles alors que le vin commence à manquer (*deficiente vino*) et que les gens de la noce sont déjà entre deux vins (*cum inebriati fuerint*). — Cf. Marc., III, 33.

(5) Berger de Xivrey, *Mémoire sur le style du N.-T.*, dans les *Mém. de l'Acad. des Insc. et B.-L.*, XXIII, 78.

enfants pour le jeter aux chiens, *et mittere canibus* (1). » Il est vrai qu'il l'exauce ensuite, mais un vilain mot avait était dit, et depuis, Mahomet n'a pas manqué de le renvoyer aux chrétiens.

Supposons cependant que tout cela ne jette aucune ombre sur le caractère du fils de Marie, la juste et intègre critique ne se trouve pas encore désarmée par une telle supposition. En effet, elle ne saurait absoudre Jésus d'ambition, de contradiction et de certaines doctrines par trop matérielles ou même contraires à la morale. Ce qu'elle énonce ainsi, il lui incombe de le justifier, et, quand elle l'aura fait, on verra que si, sous beaucoup de rapports, Jésus demeure toujours digne de nous être proposé en exemple, il a cependant été loin d'être cet idéal de sainteté que le mysticisme d'abord, puis la spéculation sophistique de l'Orient et de la Grèce ont successivement élaboré de lui, comme à l'envi l'un de l'autre et par des motifs que n'avouueront jamais la saine raison et la bonne morale.

4. — L'ambition d'abord. — Jésus connaissait l'homme ; nous l'avons dit déjà. Toutes les natures supérieures le connaissent, non pas tant par l'étude qu'elles en ont faite que parce que cette connaissance leur est innée. Shakespeare, Calderon, Molière, Gœthe, pour ne nommer que ces quatre coryphées de l'art moderne, sont là pour rendre témoignage du fait, et Gœthe s'est expliqué positivement là-dessus (2).

(1) Marc. VII, 27 ; — Matth., XV, 26.

(2) Voyez Eckermann, *Gespräche mit Gœthe*, I, II, III, *pass.*

Jésus connaissait donc l'homme, et, puisqu'il se chargeait d'accomplir la loi et les prophètes, il était tout naturel qu'il désirât que son œuvre réussît. Mais eût-elle réussi s'il s'était borné à passer sa vie dans l'enseignement de la morale la plus pure et dans la pratique du bien? Il est permis d'en douter. Assurément, une vie, quelque obscure et cachée qu'elle soit, qui s'écoule au service de la vérité et du bien, n'est jamais inféconde pour l'humanité; il y a du moins toujours une partie de l'humanité qui en profite, et quand même cela ne serait pas, le vrai sage ne s'en mettra point en peine : le témoignage de sa conscience lui suffit. Pour Jésus, il voulait que la renommée de ses bonnes œuvres se répandît, parce que c'était assurer à sa mission un succès certain, par la contradiction autant que par l'adhésion. A cet effet, on le voit se servir d'un moyen qui ne manque pas une seule fois de réussir complétement, ainsi que le constatent les évangélistes. Quand il avait fait une guérison considérable ou provoqué une confession importante, « il défendait (souvent avec menace) de parler de cela à personne (1). » « Mais, plus il le leur défendait, plus ils le publiaient » (2), dit naïvement le chroniqueur, et c'est ainsi que la réputation de Jésus se répandit prom-

(1) « *At ille increpans illos, præcepit ne cui dicerent hoc.* » (Luc., IX, 21 ; — Matth., IX, 30 ; — *ib.* XVI, 20 ; — Marc., I, 43 ; — III, 12 ; — V, 43 ; — VII, 24, 25, 36 ; — VIII, 26, 30 ; *ubique.*)

(2) Marc., VII, 36 : « Quanto autem eis præcipiebat, tanto magis plus prædicabant. » — Cf. *ib.* I, 45 ; — Matth., IX, 31.

ptement dans tout le pays : *in totu terra illa.* On ne peut douter que cette publicité ne fût le but qu'il avait en vue, quand plus d'une fois on le voit qui demande à ses disciples : « Que dit le peuple de moi? Qui dit-il que je suis (1)? » et qu'impatient de l'incrédulité que lui témoignaient les gens de son endroit, il s'en allait ailleurs en disant : « Un prophète n'est sans honneur que dans son pays, dans sa maison et parmi ses parents (2). » Le même esprit d'être reconnu publiquement (3) pour prophète, pour fils de David, pour le Messie ou Christ, se manifeste encore dans ces demandes provocantes qu'il adresse aux pharisiens assemblés *congregatis pharisæis :* « Que vous semble du Christ? De qui est-il fils? etc. (4) », de même que dans la satisfaction qu'il exprime au sujet des ovations publiques en l'honneur du « fils de David (5) ».

Du reste, il faut dire que Jésus, enthousiasmé de lui-même ou plutôt de son œuvre (6), y allait avec une franchise et une bonne foi entières et qu'il ne se défendait point du reproche que lui faisaient les pharisiens,

(1) Luc., IX, 18 ; — Matth. XVI, 13 ; — Marc., VIII, 27.

(2) Marc., VI, 3, 4, 6 ; — Luc., IV, 24 et al.

(3) Cf. Luc., VIII, 38, 39 ; — Marc., V, 18, 19.

(4) Matth., XXII, 41 sqq. ; — Marc., XII, 35 sqq. ; — Luc., XX, 41 sqq.

(5) Matth., XXI, 15, 16 ; — Cf. *ib.*, XX, 30-32 ; — Marc, X, 47 sqq. ; — Luc, XVIII, 38 sqq.

(6) Voyez Luc, XI, 27, 28 ; — X, 23 sq. — Matth., XIII, 16, 17.

qu'il se rendait témoignage à lui-même. Au contraire, il en convenait positivement en disant : « Je me rends témoignage à moi-même» : *ego sum, qui testimonium perhibeo de meipso* (1), et cet aveu prouve que, dans sa conviction, il n'y avait absolument rien de répréhensible dans ce que, aujourd'hui, nous appellerions réclame. Passons donc à notre deuxième objection qui est la contradiction.

Nous ne voulons pas insister sur celle qui ressort des paroles qu'il dit à un scribe désireux de s'attacher à ses pas : « Le fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête (2) », paroles qui nous font entendre que Jésus n'avait, comme on dit, ni feu ni lieu. Qu'il fût dans l'aisance, nous ne pouvons l'affirmer ; mais ce que nous affirmons, parce que les textes nous y autorisent (3), c'est qu'il ne fut pas pauvre ou nécessiteux comme il le donne à comprendre par la réponse précitée. Mais articulons quelque chose de plus grave. Un jour sortant de Béthanie, il eut faim. « Et voyant de loin un figuier qui avait des feuilles, il y alla pour voir s'il pourrait y trouver quelque chose ; et s'en étant approché, il n'y trouva que des feuilles, *car ce n'était pas le temps des figues*. Alors il dit au figuier : Que jamais nul ne mange

(1) Joan, VIII, 13, 14, 18 ; — cf. Luc, IV, 21.

(2) Matth., VIII, 20 ; — Luc, IX, 58,

(3) Les disciples lui demandent un jour, s'il leur faut aller acheter pour deux cents deniers de pain (Marc, VI, 37 ; — Cf. Luc, IX, 13). — Voyez Matth., XXVI, 8, 9, 11 ; — Marc, XIV, 5, 7 ; XV, 41 ; — Joan, XIII, 29 ; — *ib.*, XII, 5, 6, 8 ; passim. ; — Luc., VIII, 3.

de toi aucun fruit (1) ». Voilà une première contradiction, mais celle qui va suivre est bien plus forte encore. « Le lendemain matin ils (Jésus et ses disciples) virent en passant le figuier, qui était devenu sec jusqu'à la racine. Et Pierre, se souvenant de la parole de Jésus, lui dit : Maître, voyez comme le figuier que vous avez maudit est devenu sec. Et Jésus, prenant la parole, leur dit : Ayez de la foi en Dieu. Je vous dis en vérité, que quiconque dira à cette montagne : ôte-toi de là, et te jette à la mer, et cela sans hésiter dans son cœur, mais croyant fermement que tout ce qu'il aura dit arrivera, il le verra en effet arriver (2) ».

Ne nous arrêtons pas à l'exagération qui respire dans ces paroles ; elle dépasse réellement les bornes, même en langage oriental. Ce qui nous frappe pour le moment, c'est le dilemme que semble nous poser ici le fils de Marie : ou bien, semble-t-il nous dire, j'avais foi en Dieu quand j'ai demandé au figuier des fruits qui ne pouvaient s'y trouver naturellement, puisque ce n'était pas la saison ; ou bien je n'avais pas cette foi. Si je l'avais, je suis en contradiction avec mes paroles sur l'infaillible efficacité de la foi, car le figuier est resté vide de figues ; si je ne l'avais pas, je suis en contradiction avec la raison et avec la morale. Avec la raison : car on ne peut maudire un arbre pour n'être pas garni de fruits quand ce n'est pas la saison ; avec la morale : car j'en-

(1) Marc, XI, 13, 14.

(2) *Ib.*, 20-23.

seigne à mes disciples des choses auxquelles je ne crois pas moi-même.

Notons encore, comme contradictoires, les paroles que Jésus dit, suivant saint Matthieu, que « le royaume des cieux se prend par violence, et les violents l'emportent (1) », et le passage où il « assure que plusieurs chercheront à entrer dans le même royaume et ne le pourront pas (2). » La contradiction est flagrante, car si beaucoup (*multi*) de ceux qui font effort pour entrer (*quærent intrare*) verront leurs efforts inutiles, comment peut-on dire que leurs efforts l'emporteront (*violenti rapiunt*) ? — Enfin, ailleurs il dit qu'il est « venu dans ce monde pour exercer un jugement (3) » ; et quelques pages plus loin il affirme le contraire : « Je ne suis pas venu pour juger le monde (4) ».

Nous pourrions ainsi citer nombre d'autres contradictions; mais notre but n'est pas d'épuiser le sujet, il nous suffit de l'avoir nettement indiqué.

5. — Arrivons maintenant au troisième point qui est que Jésus a enseigné certaines doctrines par trop matérielles ou même contraires à la morale. Quant au premier point, alors même que nous ne trouverions pas la preuve de ce fait dans les discours que nous ont

(1) Matth., XI, 12.
(2) Luc, XIII, 24.
(3) Joan, IX, 39.
(4) Joan, XII, 47.

conservé du fils de Marie les quatre évangélistes, nous le verrions encore par les écrits de celui qui ne s'estimait « en rien inférieur aux plus éminents d'entre les apôtres (1) », et qui disait qu'il avait reçu la doctrine « par la révélation de Jésus-Christ » (2). En effet, et pour ne citer que deux points, saint Paul assure que la dernière trompette est une trompette dans le sens propre du mot (3), et que l'enfer est « dans les parties les plus basses de la terre (4). » Le premier point, la voix éclatante de la trompette : *tuba, et voce magna*, nous le retrouvons dans l'enseignement même de Jésus (5), et cela dans un tableau plus qu'étonnant sous plusieurs rapports qu'il fait à ses disciples de la fin des temps. On y voit, par exemple, que « l'affliction de ce temps-là sera si grande, qu'il n'y en a point eu de pareille depuis le commencement du monde jusqu'à présent, et qu'il n'y en aura jamais, » qu'il faut donc prier Dieu que la chose « n'arrive point durant l'hiver, ni au jour du sabbat ». On se demande, ce que l'hiver ou le jour du sabbat pourront ajouter à une affliction poussée déjà par elle-même au dernier degré, à un degré inouï.

(1) *II. Ad Corinth.*, XII, 11.
(2) *Ad Gal.*, I, 12; — *I. ad Corinth.*, XI, 23.
(3) *I. ad Corinth.*, XV, 52. — Mahomet aussi fait intervenir cette trompette (*Corân*, sur. XXIII, 103).
(4) *Ad Ephesios*, IV, 9. — Cela rappelle l'explication que donnent de l'enfer les Chinois et les Japonais. Ils l'interprètent par « prison de la terre » (Voy. *Journ. Asiatique*, sept., 1863, p. 277).
(5) Matth., XXIV, 31.

Nous savons que le langage apocalyptique ne souffre pas qu'on y regarde de si près ; passons donc, car il y aurait trop à dire. Mais ce qu'il convient de noter, c'est qu'une doctrine aussi spiritualiste en somme que celle de Jésus, défend les jurements par le ciel *per cœlum* ou par la terre *per terram*, à cause que le ciel est le trône de Dieu et que la terre est l'escabeau de ses pieds : *quia scabellum est pedum ejus* (1). Voilà un anthropomorphisme des plus caractérisés. On le comprend dans l'Ancien Testament, où d'ailleurs l'image précitée est présentée de manière à n'inspirer de Dieu aucune idée physique (2); au contraire, elle l'y spiritualise. Mais ici, dans la bouche de Jésus, elle donne à Dieu la taille d'un grand roi *magni regis*.

N'est-ce pas aussi d'une doctrine passablement matérielle que cette classification de récompenses que Jésus établit par ces paroles : « Celui qui reçoit un prophète, en qualité de prophète, recevra la récompense du prophète ; et celui qui reçoit un juste, en qualité de juste, recevra la récompense du juste (3) ? » Comme cela sent le formalisme pharisaïque que Jésus flétrit ailleurs avec tant de justice (4), et qui dépare même la

(1) Matth., V, 34 sq.

(2) Isaïe, LXVI, 1 : « Ainsi parle Jéhovah : Le ciel est mon trône, et la terre un tabouret pour mes pieds. Quelle est la maison que vous pourriez me bâtir ? Où est le lieu de mon repos ? » (Trad. Cahen.)

(3) Matth. X, 41. — Cf. encore ce qu'il dit de ce qu'on mange et boit dans son royaume, etc. (Matth., XIX, 28 ; — Luc, XXII, 30.)

(4) Matth., XXIII ; — Marc, XII, 38-40 ; — Luc, XI, 39-52.

promesse qu'il assure ensuite à « quiconque aura donné seulement à boire un verre d'eau froide à l'un de ces plus petits ». Car il ajoute : « comme étant de mes disciples *in nomine discipuli* ». Est-ce qu'une bonne action faite à un juif, à un musulman, à un bouddhiste, à un païen, à n'importe qui, n'aurait aucune valeur ? Pour nous, nous estimons qu'elle a autant de valeur qu'elle a plus de valeur que celle qu'on accomplit à l'égard des personnes de sa propre croyance.

Une classification analogue à celle que nous venons de noter, et qui, pour le dire en passant, se retrouve dans le bouddhisme et dans le mahométisme (1), se remarque encore dans la réponse que Jésus donne à ses disciples, quand ils lui demandent pourquoi ils n'ont pu chasser un certain démon. « Cette sorte de démons, leur dit-il, ne se chasse que par la prière et par le *jeûne* (2). » Un tel enseignement est on ne peut plus favorable à une dévotion toute matérielle, et il en est de même des miracles. Les miracles ne sont bons que pour fonder une religion extérieure. Jésus le sentait fort bien, et quoi qu'il crût ne pouvoir se dispenser d'en faire, on voit plus d'une fois que cela lui pèse. Tout d'abord le premier valut à sa mère, qui l'y poussait, cette rebuffade dont nous avons déjà parlé : Femme, laisse-moi tranquille (3), et par la suite il lui

(1) Voyez Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, II, 195 sqq.

(2) Matth., XVII, 20 ; — Marc, IX. 28.

(3) C'est la traduction en bon français du τι εμοι και σοι, γυναι.

arrive de se répandre en imprécations contre ceux qui lui demandent quelque prodige, *signum*. « Cette race méchante et adultère demande un prodige et on ne lui en donnera point (1) », et il s'en allait la tristesse dans le cœur (2). Toutefois, il n'eut pas la force de s'élever, au sujet des miracles, au-dessus des préjugés de son pays, et on le voit qui fait habituellement les prodiges qu'on lui demande. Il y a plus. Il lui arrive de présenter ces prodiges comme la preuve principale de sa mission. Quand Jean envoie deux de ses disciples pour lui demander : « Êtes-vous celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre (3) ? » il répond : « Allez raconter à Jean ce que vous avez entendu et ce que vous avez vu. Les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont guéris, etc. » Cependant il ajoute, comme s'il sentait que le miracle est peu fait pour relever la pure doctrine évangélique : « Et heureux est celui qui ne prendra point de moi un sujet de scandale. »

Cette crainte honore, certes, l'esprit de Jésus, mais elle était inutile. Si le vulgaire ne voit des miracles, il ne croit pas (4) ; et quant à ceux qui « n'écoutent ni Moïse ni les prophètes », le miracle ne pourra les convertir à la religion officielle ; « ils ne croiront pas, quand même quelqu'un des morts ressusciterait. »

(1) Matth., XII, 38. 39 ; — XVI, 1, 4 ; — Marc., VIII, 11, 12. — Luc., XI, 16, 29.

(2) ... *ingemiscens spiritu... et dimittens eos.*

(3) Matth., XI, 2-6 ; — Luc, VII, 18-23.

(4) *Nisi signa et prodigia videritis, non creditis* (Joan., IV, 48).

C'est qu'ils savent que jamais un mort n'est ressuscité...

Maintenant, quant aux divers points de l'enseignement de Jésus qui pèchent contre la morale, il suffira de citer pour le moment le conseil qu'il tire de la parabole de l'économe injuste (1), et qui est qu'il est bon d'employer les richesses d'iniquité à se faire des amis. Il nous semble que la seule bonne manière d'employer de telles richesses c'est d'en opérer la restitution à qui de droit, et le lecteur sera de notre avis.

6. — Que peut-on répondre de juste et de sensé à ces critiques? Il fallait les présenter, car la raison nous y obligeait, et d'ailleurs pour comprendre l'immense influence de Jésus sur une partie de la société humaine (2), il faut le considérer dans ses faiblesses aussi bien que dans ses vertus. « Toutes les religions, dit Gœthe, sont, en tant qu'œuvres d'hommes supérieurement doués, adaptées aux besoins et aux capacités du

(1) Luc, XVI.

(2) La religion de Jésus, tout en méritant de devenir universelle, quant à sa doctrine morale, ne l'a jamais été comme chacun sait. Si donc l'Église officielle s'attribue l'épithète de *catholique*, c'est sans aucun titre effectif et réel. Cet attribut conviendra à la communion chrétienne, quand elle aura réalisé l'apophthegme de S. Augustin : « *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.* » — Il sera curieux de faire remarquer que celui qui a le plus contribué à faire venir l'idée d'accoler le mot *catholique* à l'Église, l'évêque martyr Cyprien de Carthage, combattait avec passion une vraie idée catholique qu'enseignait Étienne, évêque de Rome (en 256). (Voyez Mœhler, *Patrologie*, I, p. 488, 492 ; trad. fr.)

grand nombre. Si elles étaient l'œuvre de Dieu, personne ne les comprendrait (1). » La remarque est des plus sensées. Nous aimons Jésus, nous le considérons à quelque égard comme notre maître, nous suivons l'appel qu'il nous fait par sa doctrine, nous croyons qu'entendu au sens correct, il a des paroles de vie et de résurrection, et que celle-ci surtout : « Dieu est esprit, et il faut que ceux qui l'adorent, l'adorent en esprit et en vérité (2)», lui assurera à jamais le respect, la reconnaissance et la sympathie de l'humanité. Cependant la plupart des esprits sont ainsi faits, que le feu sacré, supposé qu'on parvienne à l'allumer en eux, ne trouve pas dans la liberté que la pure doctrine évangélique leur présente un aliment soutenu ; lents et appesantis comme ils sont, ils ne comprendront jamais que le règne de Dieu puisse s'établir sans pratiques extérieures (3). Il leur faut le fardeau des formes, tout un attirail d'observances, des clefs qui n'ouvrent rien mais qui ferment la science (4), un système théologique dont la subtilité sophistique ne fait que mieux ressortir le cru et dur matérialisme du fond ; enfin, des traditions qui leur permettent de faire de la morale ce qu'ils veulent (5). « Hypocrites, Isaïe a bien prophétisé de

(1) *Gespräche*, II, p. 295.

(2) « *Spiritus est Deus : et eos qui adorunt eum, in spiritu et veritate oportet adorare.* » (Joan., IV, 24.)

(3) Luc., XVII, 20 : « *Non venit regnum Dei cum observatione.* »

(4) Luc., XI, 52.

(5) Cf. Marc, VII, 13 : *Rescidentes verbum Dei per traditionem vestram, quam tradidistis...* » — Matth., XV, 3, 5, 6.

vous, quand il a dit : Ce peuple m'honore des lèvres, mais son cœur est loin de moi ; et c'est en vain qu'ils m'honorent, enseignant des maximes et des ordonnances humaines (1). »

Toutefois, il ne sert de rien de vouloir le taire, le fondement de toute cette religion extérieure, qui enlace et étouffe l'esprit dans les liens d'une doctrine purement matérielle, se trouve autorisé, peut-être même institué, par Jésus en personne. Cela résulte suffisamment déjà de tout ce que nous avons vu dans le chapitre précédent, et, particulièrement encore, de nombre d'autres passages. Il suffira d'en citer quelques-uns, celui, par exemple, où le fils de Marie reproche aux pharisiens d'avoir abandonné pour des observances tout extérieures ce qu'il y a de plus important dans la loi, à savoir : la justice, la miséricorde et la foi. « C'étaient là les choses qu'il fallait pratiquer», leur dit-il, et il ajoute : « sans néanmoins omettre les autres : *et illa non omittere* » (2). Cependant on peut répondre qu'ici, ainsi qu'en quelques autres endroits (3), il s'agit de la religion qui régnait encore, et non du culte nouveau, inspiré et réglé par l'esprit de liberté. Mais cette objection n'est plus recevable, quand le fils de Marie émet la doctrine qui a produit le dogme de la transsubstantiation et qu'il dit en propres termes que, pour avoir la vie éternelle, il faut manger sa

(1) Matth., XV, 7-9.

(2) Matth., XXIII, 23. Luc, XI, 42.

(3) Par exemple, Luc, XVII, 14 ; — Marc, I, 44.

chair et boire son sang. Saint Jean nous assure que Jésus dit cela en enseignant dans la synagogue de Capharnaüm (1). Le lieu était bien choisi.

Plusieurs de ses disciples, tout matériels qu'ils fussent en général, trouvèrent ces paroles bien dures et en furent scandalisés au point qu'ils se retirèrent de sa suite et se dispensèrent d'aller encore avec lui. Jésus s'en aperçut et comprenant qu'il avait été trop loin, il se hâte d'expliquer au spirituel ce qu'il vient de dire. « C'est l'esprit qui vivifie, reprend-il ; la chair ne sert de rien : *caro non prodest quidquam.* Les paroles que je vous dis sont esprit et vie(2) ». A la bonne heure ! mais le mal était fait, car l'Église, sans tenir compte des paroles de Jésus rapportées par saint Marc : « Vous ne m'aurez pas toujours », s'est autorisée des paroles précitées, et qui ne sont rapportées que par saint Jean, pour changer le sens purement symbolique et commémoratif du : *Hoc est corpus meum*, au sens du corps physique ou de la présence réelle et permanente. La même chose a eu lieu pour le : *Hic est sanguis meus.* Cependant le sens figuré de ces paroles est évident pour quiconque lit avec attention les synoptiques qui les rapportent (3), de même que saint Paul qui ajoute

(1) Joan., VI, 52-60.

(2) Joan., VI, 64.

(3) Voyez Marc., XIV, 22-25 ; — Matth., XXVI, 26-29 ; — Luc., XXII, 17, 20 : « Hoc facite in meam *commemorationem.* » — Après avoir dit que le calice est son sang de la nouvelle alliance, il ne laisse pas de l'appeler encore ce fruit de la *vigne.* » Dans l'idée de Jésus, la transsubstantiation n'avait donc pas eu lieu.

comme faisant suite à l'institution sacramentelle : « Car toutes les fois que vous mangerez ce *pain* (et non pas ce corps ou cette chair), et que vous boirez ce *calice* (et non pas ce sang), vous annoncerez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne (1). » Il est vrai qu'il dit ensuite, qu'il faut faire dans ces espèces « le discernement du corps du Seigneur » ; mais par là il ne détruit pas le sens symbolique des formules précitées, puisque, étant commémoratives de la mort de Jésus, elles doivent vivement rappeler à l'esprit du communiant le corps qui s'est sacrifié pour lui. Destitué de ce discernement, fait avec distraction ou avec indifférence, le repas n'aurait plus de raison.

Quoi qu'il en soit de l'intention de Jésus et de saint Paul sur le sens des paroles institutrices du repas eucharistique, et nous n'avons en fin de compte aucune preuve décisive et péremptoire à faire valoir contre leur acception matérielle dans l'esprit du fondateur du christianisme et dans celui de son principal apôtre, ce qui est certain c'est que le dogme de la transsubstantiation a prévalu dans l'Église latine et dans l'Église grecque, et qu'il est devenu, par l'aveugle foi qu'il impose, la pierre de l'angle de tout un édifice social et de la discipline qui le maintient. Il faut dire comment : car la philosophie de la raison pure appliquée à la société n'a pas de base d'opération plus sûre que ce dogme.

(1) *I. ad Corinth.*, XI, 26.

7. — La vie et la doctrine de Jésus pouvaient déterminer la forme de la discipline sociale de plus d'une manière: elles pouvaient, par exemple, la déterminer dans le sens socialiste ou communiste. On connaît les passages assez nombreux des Évangiles qui rendent témoignage de la grande liberté d'esprit avec laquelle Jésus disposait de ce qu'il avait en faveur d'autrui, et de ce qu'il n'avait pas pour ses propres besoins (1). On sait aussi que les privilégiés de la fortune n'étaient pas bien notés dans son esprit. «Je vous dis en vérité (ce sont ses paroles) qu'il est bien difficile qu'un riche entre dans le royaume des cieux. Je vous le dis encore une fois : Il est plus aisé qu'un chameau, κάμηλον, passe par le trou d'une aiguille, qu'il ne l'est qu'un riche entre dans le royaume des cieux (2).» Et en parlant ainsi Jésus n'a pas du tout en vue les mauvais riches, comme on se plaît à le soutenir et comme on peut du moins le prétendre avec quelque apparence de raison, quand, dans la célèbre parabole, il relègue dans l'enfer un homme riche : *homo quidam dives*, qui ne donnait pas au pauvre Lazare les miettes que celui-ci cependant ne lui demandait pas (3). Non, la sentence précitée par laquelle Jésus se montre si sévère aux riches, n'est pas

(1) Voyez entre autres passages Luc, XIX. 5, 31 ; — Matth., XV, 32 sqq.

(2) Matth., XIX, 23, 24. — Marc, X, 23-25 ; — Luc, XVIII, 24, 25.

(3) En effet, le texte ne dit pas que Lazare les demandait, mais seulement qu'il les désirait : *cupiens saturari*, etc. (Luc, XVI, 21).

rendue à l'occasion d'un mauvais riche, elle est rendue à l'occasion d'un jeune homme d'une irréprochable moralité et que Jésus aime, mais qui ne consent pas à se dépouiller nu comme la main (1). Ailleurs il dit encore, sans aucune restriction : «Malheur à vous, riches (2) ! »

Il y a des passages plus décisifs encore de communisme. Ainsi saint Matthieu, qui rapporte sans doute la belle prière appelée l'Oraison dominicale, telle qu'il l'a entendue prononcer par Jésus, énonce comme suit le sixième point : καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν (3), ce qui ne veut pas dire du tout, ainsi qu'on l'a altéré en français: «Pardonnez-nous nos offenses, etc., » mais cela veut dire : «Et remettez-nous nos dettes, comme nous les remettons à nos débiteurs. » Telle est aussi la version de la Vulgate, et cela s'accorde avec la manière dont la seconde partie, la partie du passage qui nous importe le plus ici, est rapportée par saint Luc : « Car nous remettons nous-mêmes à tous ceux qui nous doivent : καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῶν (4). » Il y a bien plus fort encore, et ce n'est certes pas sans étonnement qu'on

(1) Marc., X, 21 : *quæcumque habes vende, et da pauperibus.*

(2) « *Væ vobis divitibus* » (Luc., VI, 24). Il ajoute, il est vrai : « Parce que vous avez votre consolation. » Mais est-ce là une raison pour dire malheur à qui est riche ? Aucun prébendé, aucun prélat, aucun pape, etc., ne consentira à l'affirmer.

(3) Matth., VI, 12.

(4) Luc., XI, 4.

lit des conseils ou des préceptes comme ceux-ci : « Si quelqu'un vous prend votre manteau, ne l'empêchez point de prendre aussi votre robe. Ne redemandez point votre bien à celui qui vous l'emporte (1). »

Nous avions donc raison de dire que la doctrine de Jésus pourrait déterminer la forme de la discipline sociale dans le sens du communisme, et, de fait, nous voyons que la chrétienté primitive commence par se constituer sur cette base : « tout ce qu'ils possédaient était commun entre eux » (2).

Cependant ce n'est pas cette direction qui a prévalu, et la raison en est bien simple. Pour être à la hauteur du communisme tel que Jésus le comprenait et le prêchait par exemples et par paroles, il fallait que les neuf dixièmes de l'humanité, ou plus encore, ne fussent pas des Ananie et des Saphire. La doctrine communiste n'a pas pu déterminer la forme de la discipline sociale, parce qu'elle présumait des hommes plus que leur nature phénoménique ne leur permet de donner.

Le contraire est vrai pour la forme aristocratique, car la forme aristocratique aussi est préconisée par les enseignements de Jésus, et par conséquent la discipline qu'elle comporte était appelée à gouverner la société nouvelle. La doctrine du petit nombre des élus, que le prophète de Nazareth présente avec tant d'insistance, est assurément l'expression la plus fidèle en même temps que la plus caractéristique du plus pur régime

(1) Luc, VI, 29. 30. — Cf. Matth., VI, 40.

(2) *Actus apost.*, II, 44 sq. ; IV, 32.

aristocratique. Mais tout le monde a un secret et naturel penchant pour être aristocrate et pour vivre en aristocrate, ce qui fait que tout le monde est disposé à se compter au nombre « des élus que Dieu a choisis (1) ». Jésus donc en fixant au plus bas le nombre des privilégiés, et en disant que peu sont destinés à trouver la voie de la vie (2), avait contre lui tout le monde, non pas ouvertement mais, ce qui, parfois, est bien plus efficace, tacitement. L'humanité s'est sentie dépréciée et rabaissée, et ainsi la discipline sociale du petit nombre des élus n'a pas pu s'établir sur une base qui, tout en convenant à l'homme, se trouvait trop étroitement circonscrite. L'ordre qui en serait sorti, eût été immoral, injuste et impitoyable comme le népotisme, la prédestination, la parabole des ouvriers de la onzième heure (3) et celle des talents, qui avec sa morale : « on donnera à celui qui a déjà ; mais pour celui qui n'a point, on lui ôtera même ce qu'il a », peut passer pour la consécration de l'aristocratie de banque (4).

Il faut citer encore la doctrine fataliste, car le fatalisme aussi éclate çà et là dans les enseignements de

(1) « *Electos quos elegit* » (Marc., XIII, 20).

(2) Matth.. VII, 14 ; — XX, 16 ; *passim*.

(3) Matth. XX. — Ceux qui admirent cette parobole ont certes une admiration bien irréfléchie, car y a-t-il rien de plus injuste que de rendre égaux ceux qui n'ont travaillé qu'une heure à ceux qui ont porté tout le poids du jour et de la chaleur ?

(4) Voy. Matth., XXV, 14, sqq. — Jésus revient souvent sur cette morale. Cf. Matth., XIII, 12 ; — Marc., IV, 25 ; — Luc., VIII, 18.

Jésus. Qui ne se rappelle ici cette parole significative : « Il est nécessaire (*necesse est*) qu'il arrive des scandales (1), » et celle qui en est l'écho dans la chrétienté primitive : « Il faut (*oportet*) qu'il y ait des hérésies (2). » Un instituteur religieux ne saurait parler ainsi sans être inspiré par le fatalisme, et la preuve que Jésus le fut réellement, se trouve, en général, dans la croyance qu'il manifeste si souvent que tout ce qu'il faisait et disait était irrévocablement déterminé à l'avance. Pour lui, tout était écrit, et tout ce qu'il fait, il le fait «afin que l'écriture s'accomplisse *ut consummaretur Scriptura* (3), *dixit*, etc.». Et ce n'est pas seulement par rapport à lui qu'il voit tout se présenter dans un ordre irrévocable, c'est aussi par rapport aux autres, et dans les moments où cette idée le domine, ses discours prennent une teinte sinistre et vraiment machiavélique. Qu'on en juge : « Pour vous, dit-il, à ses disciples, il vous a été donné de connaître le mystère du royaume de Dieu, mais pour les autres (il ne leur est proposé qu'en paraboles), afin qu'en voyant ils ne voient point, et qu'en écoutant ils ne comprennent point, de peur qu'ils ne viennent à se convertir, et que leurs péchés ne leur soient pardonnés (4). »

(1) Matth., XVIII, 7.

(2) *I. ad Corinth.*, XI, 19.

(3) Joan., XIX, 28. — Matth., XII, 17.

(4) « ...*Nequando convertantur, et dimittantur eis peccata.* » (Marc., IV, 13 ; Luc., VIII, 10; Matth., XIII, 14; Joan., XII, 39, 40; et alibi pluries.)

On comprend, sans que nous y insistions, tout ce que cette doctrine a d'épouvantable et de désolant, alors surtout qu'on voit que saint Paul se plaît à dire qu'il y a des hommes « préparés pour la perdition » (1). Ce n'est pas sur de telles bases assurément que la chrétienté pouvait être tentée d'établir la discipline sociale.

Le pouvait-elle sur la base de la liberté ou de l'indépendance individuelle ? Car c'est encore le principe de l'indépendance individuelle que Jésus consacre par sa vie et par sa doctrine. « Vous n'avez qu'un seul maître, le Christ,... qu'un père qui est dans les cieux (2), » disait-il, et l'on sait avec quel sans-façon il se débarrassait de l'autorité de sa famille, de sa mère et de celle du prince de son pays. « Votre mère et vos frères sont au dehors et demandent à vous parler (3), » lui dit-on un jour, et il répondit : « Qui est ma mère, et qui sont mes frères ? Et étendant la main vers ses disciples : Voici, dit-il, ma mère et mes frères, etc. ». Quant au tétrarque de la juridiction duquel était le Nazaréen, et qui, entendant parler de tout ce que faisait son sujet, avait envie de le voir, il le traita de renard et, loin de se rendre à son désir, évita sa rencontre en se retirant dans un lieu désert (4). Et quand,

(1) *Ad Rom.*, IX, 18-22 ; cf. *ib.*, XI, 7, sqq. Une doctrine toute pareille se trouve aussi dans le Corân. (Voyez Sprenger, *loc. laudato*, II, 314, 423.)

(2) Matth., XXIII, 8-10.

(3) Matth., XII., 47. - Luc., VIII, 20 sq.

(4) Luc., IX, 7, sqq. ; XIII, 31, sq. : *dicite vulpi illi*, etc.

plus tard, il fut mis en présence de ce prince, il opposa à toutes les demandes d'Hérode un silence complet (1).

L'indépendance personnelle que le fils de Marie pratiquait pour son compte, il la revendiquait aussi pour tout le monde. « L'esprit souffle où il veut (2), » disait-il; et ailleurs: «Le sabbat a été fait pour l'homme, et non pas l'homme pour le Sabbat (3)». Au disciple qui lui rapporte : « Maître, nous avons vu un homme qui chasse les démons en votre nom ; mais nous l'en avons empêché, parce qu'il ne vous suit pas avec nous, » il répond : « Ne l'en empêchez point (4). » Et quand ses disciples veulent faire dévorer par le feu du ciel les gens d'un bourg qui n'avaient pas voulu recevoir Jésus, il les réprimanda : *increpavit illos* (5). Enfin, ailleurs il dit : « Si quelqu'un entend mes paroles et ne les garde pas, je ne le juge point : *ego non judico eum* (6). »

Voilà un faisceau de preuves assez fort pour qu'il nous soit permis de soutenir que Jésus voulait l'indépendance personnelle qui va si bien avec la liberté morale et qui est si chère aux hommes. Néanmoins ce n'est pas encore cette doctrine qui prévalut pour former la

(1) Luc., XXIII, 7-9.
(2) Joan., III, 8.
(3) Marc., II, 27,
(4) Luc., IX, 49, 50; Marc, IX, 37, sq.
(5) Luc., IX, 55.
(6) Joan., XII, 47, VIII, 15.

discipline sociale, et il en est de même de plusieurs autres, celle de la fraternité et de l'égalité, par exemple, qu'on trouve déposée dans les *actes* de Jésus avec tout autant d'évidence que celles que nous venons de constater. Quelle a été donc alors la doctrine assez puissante pour primer toutes les autres et pour imposer à la société sa discipline à l'exclusion de toute autre ? Nous allons le dire.

8. — La doctrine de Jésus, qui a créé la discipline sociale telle qu'elle existe encore avec puissance sinon avec intégrité, est tout entière dans cette courte phrase : « Tout est possible à celui qui croit : *omnia possibilia sunt credenti* (1) ; » c'est la doctrine de la foi, la foi quand même. Pour le faire comprendre, le fils de Marie ne craint pas de dire : « Si vous aviez une foi semblable au grain de sénevé, vous diriez à ce mûrier : Déracine-toi, et va te planter au milieu de la mer, et il vous obéirait (2). » Il y a un nombre considérable de passages conçus dans le même sens.

Eh bien, c'est à cette doctrine que le monde s'est rallié, et c'est sur les inspirations qu'elle suggère que l'Église a façonné la discipline qui nous régit encore aujourd'hui, du moins en partie. Au premier abord cela paraît incroyable et inexplicable, mais en réfléchissant on trouve aisément les motifs qui ont poussé la société dans ce sens. L'état de la société était tel à l'époque

(1) Marc., IX, 22.
(2) Luc., XVII, 6. Cf. ; Matth., XXI, 21 ; XVII, 20, et alibi.

du prophète de Nazareth, qu'on peut dire que les esprits alors étaient à la fois trop près et trop loin de la doctrine susdite; ils étaient imbus d'une extrême superstition, saturés de toute incrédulité, ou infatués outre mesure des habiletés dialectiques de la philosophie grecque. Un tel état excluait toute vraie liberté de jugement, et par conséquent le moment était propice pour faire accepter ce que saint Paul appelle « une folie en Dieu » (1).

Une folie! N'est-il pas remarquable que toutes les religions, à un certain moment de leur existence, se présentent au monde comme une folie et que c'est à ce titre surtout qu'elles subjuguent les masses? On connaît le respect dont jouissent dans le bouddhisme, le civaïsme et l'islamisme les fous en dieu ; les arhats, les yogis, les siddîkîn, les ouélis (2), les aïssaoua, etc., etc. On aurait aimé à voir que le christianisme répudiât une pareille solidarité. Malheureusement saint Paul ne nous permet pas de l'absoudre d'une tache aussi compromettante, et l'on comprend, puisque l'évangile est une folie, la croix une folie (3) et la prédication de l'un

(1) « *Quod stultum est Dei.* » (*I. ad Corinth.*, I, 25.)

(2) Les idiots, dit Ibn Khaldoun, p. 229, tr. Slane, les gens dont l'esprit est troublé, arrivent quelquefois aux mêmes stations d'extase que les *ouélis*, et aux mêmes états d'exaltation spirituelle que les *siddîkîn*, » et il établit à ce sujet toute une théorie pour prouver que la raison n'est pas nécessaire pour avoir la connaissance de la félicité parfaite.

(3) *I. ad Corinth.*, I, 18 : *Crucis stultitia.*

et de l'autre une folie (1), et que cette triple folie est la vertu de Dieu, *virtus Dei* (2), « pour sauver tous ceux qui croient », que le monde d'alors, disposé de longue main à toutes les folies, demandant des miracles et s'ennuyant de la sagesse, ait dû se rendre avec quelque empressement à l'argument inspiré par la folie à l'apôtre. Pour vivre et pour être heureux, il fallait non pas voir ou examiner mais croire, « car le juste vit de la foi » (3). *Beati qui non viderunt, et crediderunt* (4). On crut donc.

Mais dès qu'on eut admis la foi comme le souverain moyen de tout salut, dans cette vie et dans une vie à venir, qu'on eut fait fond sur cette promesse : « Je vous dis en vérité, personne ne quittera, pour moi et pour l'évangile, sa maison, ou ses frères, ou ses sœurs, ou son père, ou sa mère, ou ses enfants, ou ses terres, que *présentement dans ce siècle même* il ne reçoive *cent fois autant* de maisons, de frères, de sœurs, de mères, d'enfants et de terre, avec des persécutions, et dans le siècle à venir la vie éternelle (5) »; une fois qu'on eut affirmé que « celui qui ne croira point sera condamné (6) », et que « la colère de Dieu demeurera sur

(1) « *Stultitiam prædicationis.* » (*Ib.*, 21.)

(2) *Ad Rom.*, I, 16.

(3) *Ibid.*, I, 17.

(4) Joan., XX, 29.

(5) Marc., X, 29, 30 : ... *qui non accipiat centies tantum, nunc in tempore hoc...* Luc , XVIII, 23, 30.

(6) Marc., XVI, 16.

lui (1) », la discipline sociale dut se constituer sur une base exclusivement théologique et suivre dans ses développements la voie d'une tradition sacerdotale établie par le clergé et par le clergé seul. L'église théocratique était faite.

L'église! Le mot (εκκλησια) est déjà employé avec un sens évidemment spécial par Jésus même; mais le passage où il se trouve (2) nous montre que le fondateur du christianisme lui attribuait le sens de « communion religieuse ». Pas plus que Mahomet ne le fit pour l'Islam (3), Jésus n'institue des prêtres pour gouverner son royaume évangélique; il se réservait à lui-même, et, après sa mort, à son esprit sans doute, de diriger « l'assemblée » de ses fidèles; cela résulte de plusieurs passages de ses discours rapportés par saint Mathieu (4); mais l'intention d'instituer, sinon une hiérarchie ecclésiastique, c'est-à-dire sacrée, du moins un chef représentatif exerçant le pouvoir de Jésus par délégation, paraît avoir été dans sa pensée (5). Seulement cette intention n'est jamais clairement et nettement exprimée; on voit que les autres disciples reçoivent le même pouvoir que Pierre (6), et le : « Suivez-

(1) Joan., III, 36 : « *ira Dei manet super eum* ».

(2) Matth., XVIII, 15-17.

(3) Les *Imam* et les *Moallim* du mahométisme n'ont aucun caractère sacerdotal ou sacré. Les uns sont des « guides » dans les offices et les cérémonies ; les autres enseignent.

(4) Matth., XVIII, 21 ; XXVIII, 20.

(5) *Ib.*, XVI, 18 ; — Joan., XXI, 15-17.

(6) Matth., XVIII, 18 ; Joan., XX, 23.

moi (1) », est malaisé à interpréter par : Succédez-moi.

Cependant Jésus a fondé et institué l'Église, et il a ajouté au caractère politique ou civique, qui est le sens historique du mot ἐκκλησία, le caractère surnaturel d'une cité opposée à l'enfer (2). Ce dernier caractère, comme il était dans la nature de l'évangile et de son prophète, a dû promptement s'assimiler l'autre, de sorte que les *servants*, les *vieillards* et les *surveillants* (3) de la « réunion », devenant hiératiques ou sacrés, se sont changés en *diacres*, en *prêtres* et en *évêques*, et ainsi la hiérarchie, la magistrature sainte, a transformé la simple « assemblée » en cette construction d'état théologique ou théocratique dans lequel les Césars même ne prirent rang qu'après le dernier diacre, après le dernier servant (4).

9. — Voilà donc la société toute entière inféodée à l'Église, qui tendait rapidement à s'incarner et à se personnifier dans la hiérarchie, c'est-à-dire dans le clergé. C'est le clergé en effet qui est, au sens le plus accepté bien que mal compris, l'Église proprement dite. Sans doute, on veut aussi que l'Église soit la communion

(1) « *Sequere me* » (Joan., XXI, 19, 22).

(2) Matth., XVI, 18.

(3) C'est le sens linguistique des mots διάκονος, πρεσβύτερος et ἐπίσκοπος.

(4) Qui est le *portier*. Le souverain, dans les prières du vendredi-saint, ne vient qu'après le portier. (Voy. l'*Office du matin du vendredi-saint*.)

de tous les fidèles, mais comme les fidèles n'ont droit qu'à la foi silencieuse (1), sous peine de devenir schismatiques ou hérétiques, l'Église, au sens populaire, n'a existé que tant qu'elle n'avait pas trouvé un trône où s'asseoir et d'autres trônes à se soumettre. D'abord, étant ce qu'elle doit être, le peuple, elle se gouvernait par le régime populaire, c'est-à-dire électif. Cette période hélas! fut trop courte, car elle n'embrasse, à la bien préciser, que les temps des apôtres et des pères apostoliques, quand personne encore ne faisait des études spéciales pour remplir les fonctions sacrées. La vocation intérieure, l'élection du peuple, la confirmation de l'ancien y suffisaient amplement. Alors aussi le joug de l'Église, comme Jésus le disait du sien, était doux et son fardeau léger (2); elle donnait vraiment le repos aux âmes tant tourmentées par l'orgueil, par l'immoralité, par la superstition ou par le scepticisme du monde gréco-romain; les premiers temps de l'Église sont souvent admirables, ils rayonnent dans le crépuscule de l'empire en décadence avec une douce et bienfaisante clarté : l'Église alors était

(1) Exemple : Sous Louis XIII le tiers état et le parlement proposèrent pour loi que l'Église ne peut déposer les rois, etc. Le cardinal du Perron ne voulut absolument pas admettre cette proposition, et cependant il était Français et évêque en France. Et pourquoi ? Parce que, disait-il, ce n'est pas au tiers état (le peuple) à proposer des lois sur des choses qui concernent l'Église. (Voy. Rohrbacher, *Hist. de l'Église*, XXV, p. 345, 347.)

(2) Matth., XI, 30.

en petit l'humanité régénérée. Non pas qu'elle fût, même dans cette période, toute lumière, toute intelligence, toute raison, toute morale; non ; saint Pierre et les siens déjà « ne marchaient pas droit, selon la vérité de l'évangile » (1); l'Église au lieu de ne voir l'évangile que dans la morale instituée sur la notion d'un Dieu personnel, s'appliquait déjà à le convertir en dogmes, c'est-à-dire en points d'arrêts pour la liberté morale, et ainsi elle se préparait dans l'avenir un appel à la violence et à la force brutale. C'était travailler pour justifier malheureusement cette parole du maître : « Croyez-vous que je sois venu pour apporter la paix sur la terre? Non, je vous assure; mais la division (2)» et cette autre plus funeste encore : « Forcez les gens d'entrer, afin que ma maison soit remplie (3) ». On peut croire cependant qu'elle n'avait pas tout d'abord conscience d'une aussi triste mission, et que, si elle commençait de bonne heure déjà à définir sa doctrine, ce n'était pas avec l'arrière-pensée de l'imposer et de la maintenir, le cas échéant, par le fer et le feu, comme elle l'a fait réellement dans la suite et partout où elle l'a pu quand la simple prédication ne voulait pas aboutir; dans sa période initiale, elle fut toute charité et toute espérance.

(1) C'est saint Paul qui le dit : « ...*vidissem quod non recte ambularent ad veritatem Evangelii.* » (*Ad Galatas*, II, 14.)— Témoignage terrible contre les prétentions à l'infaillibilité des papes.

(2) Luc, XII, 51.

(3) Luc, XIV, 23.

Elle avait aussi, cela va sans dire, la foi. Mais la foi de l'Église première, l'Église vraiment évangélique et qu'un païen qui, sans doute, n'était pas loin du royaume de Dieu, Ammien Marcellin, a su si bien peindre dans quelques lignes (1); la foi de cette Église, n'était pas formaliste; elle n'avait rien de dogmatique dans le sens de l'école. Sans doute, elle croyait que Jésus était le Christ, le fils de Dieu, car le fils de Marie l'avait affirmé nettement, tous les évangélistes sont d'accord là-dessus (2). Mais croyait-elle que Jésus était l'égal de Dieu, Dieu en personne? Cela est douteux et plus que douteux. Saint Jean et saint Paul semblent affirmer (3) la

(1) Quand il compare la vie des chefs ecclésiastiques des provinces avec celle des prélats de Rome et qu'il dit d'eux que leur frugalité, jointe à l'extrême simplicité des vêtements et à des regards toujours abaissés vers la terre, les recommande comme des êtres purs et vénérables à l'Être suprême et à ses vrais adorateurs. (Am. Marc., *Rerum gestarum L.*, XXVII, c., 3; édit. H. Valesius, p. 481.)

(2) Marc., XIV, 62; Matth., XXVI, 64; Luc., XXII, 70; Joan., IV, 26; IX, 37; et alibi.

(3) Nous disons qu'ils *semblent* l'affirmer, parce que saint Paul varie étonnamment, de sorte qu'il est impossible de savoir au juste sa pensée sur le sens de la divinité consubstantielle de Jésus; et les expressions de Jean respirent tant de mysticisme qu'il est fort difficile de fixer leur sens comme le veut la théologie dogmatique. On ne parle pas, par exemple, d'une personne réelle au neutre (*quod*) comme si elle était une chose de spéculation pure. (Voy. I. Joan., I, 1 sqq.) — Le ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρὸς (Joan., I, 14) *quasi unigeniti*, etc., n'est pas moins vague et équivoque.

consubstantialité de Jésus, mais les synoptiques, et principalement saint Marc, qui passe pour être l'écho de saint Pierre, ne l'affirment nulle part et cela est grandement à considérer.

Sous le rapport doctrinal, on distingue trois époques dans l'Église primitive. Chacune d'elles nous a légué des monuments qui ne permettent pas de s'y tromper. La première qui est la plus courte, qui est presque éphémère, est toute dans la réalité de la vie et de la doctrine *évangéliques*, c'est-à-dire morales de Jésus; la seconde commence à transformer cette réalité par le mysticisme et par des abstractions de théologie orientale; la troisième abonde dans la théologie dogmatique et jette les bases du système scolastique. L'Église devient alors une théocratie. Le monument principal de la première époque est l'évangile selon saint Marc. Écrit d'un style rapide et qu'on dirait lapidaire, il porte d'un bout à l'autre les traces d'un témoignage qui ne dépose que ce qu'on a vu et entendu. Ce sont des λόγων (1), des rapports ou traditions (*trans-dare*), comme les λόγοι du père de l'histoire profane, avec cette différence que les λέγουσι ou *on-dits* d'Hérodote, sont rendus dans un style digne du maître ou du moins de l'incitateur de Thucydide (2), tandis que ceux de l'interprète de saint Pierre (3) rappellent par leur forme le

(1) Voy. Papias ap. Eusèbe, *Hist. eccles.*, III, 39.

(2) Voy. Photius, *Biblioth.* cod. LX; édit. Bekker.

(3) Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου. (Papias, *ib.*)

non in sapientia verbi de saint Paul (1). Et c'est une bonne fortune pour l'histoire qu'il en soit ainsi, comme aussi que l'amplification et le désordre de saint Mathieu, de même que l'esprit plus littéraire et plus ordonné de saint Luc ne servent le plus souvent que pour corroborer le livre de saint Marc.

Les monuments principaux de la seconde époque sont les épîtres de saint Paul et les écrits de saint Jean. Quant au temps, cette époque coexiste, dans ses commencements, avec la première, mais elle lui survit de beaucoup ; elle n'a même jamais cessé d'exister (2), car c'est l'époque mystique, théosophique ou théologique purement subjective. Rien de plus probant à cet égard que la seconde aux Corinthiens et les épîtres aux Romains, aux Éphésiens et aux Hébreux ; mais c'est surtout dans la première épître de saint Jean, dans l'évangile et dans l'Apocalypse de cet apôtre que nous avons les témoignages les plus expressifs de l'esprit qui, s'il ne naquit dans cette seconde époque, y prit du moins tout son accroissement.

Aussi ne pouvait-on en rester là. La spéculation subjective, pour être contenue et réglée, a besoin du système, et ainsi se façonna le dogme, la doctrine ecclésiastique, caractère de la troisième époque. Ses monuments principaux sont les symboles, et son foyer premier est l'é-

(1) *I. ad Corinth.*, I, 17.

(2) Bien que les « Maximes des saints » aient été condamnées à Rome, on ne sait trop pourquoi, *Marie d'Agreda* y a trouvé bon accueil et comme elle tous les mystiques non moins extravagants.

cole catéchétique d'Alexandrie. Ce n'est pas que des écrits dogmatiques ne se produisent déjà dans la seconde époque ; l'épître aux Romains est particulièrement riche sous ce rapport ; mais la forme arrêtée, la forme canonique du dogme proprement dit s'élabore lentement et ne trouve son expression officielle que dans les symboles (1). C'est donc le IVe siècle qui clôt la troisième époque, puisque c'est au concile de Nicée, en l'an 325, que l'on formula le symbole qui, augmenté depuis peu d'un dogme aussi insolite que nouveau, a cours encore aujourd'hui.

Nous ne pouvons qu'indiquer ici, mais ces indications quelque succinctes qu'elles soient, suffisent, parce qu'elles sont substantielles, pour comprendre la distance qu'il y a entre la déclaration de saint Pierre : « Vous êtes le Christ (2) », et le ὁμοούσιον τῷ Πατρί, la confession du dogme de la consubstantialité du concile de Nicée, *convoqué par l'empereur* Constantin. Combien cette idée de la consubstantialité était peu arrêtée dans la pensée de Jésus, c'est ce que prouvent invinciblement les pas-

(1) Il y en eut beaucoup avant que celui de Nicée ne devint général, par l'*autorité* des empereurs tels que Constantin et Théodose plus encore que par la persuasion évangélique. — Voy. quelques-uns de ces symboles chez Tertullien *de Virginibus velandis*, p. 173 ; *Opera*, édit. 1675, Paris ; *De prescriptione hæreticorum*, ib., p. 206, sq. ; *adversus Praxeam*, ib., p. 501. — Irénée, *contra Hæreses*, l. I, c. 10, p. 48 ; édt. 1710, Paris.— Rufinus, *De fide*, ap. Sirmond., *Opera varia*, I, col. 273 ; édit. 1696, Paris.

(2) Marc, VIII, 29.

sages cités ci-dessus (1), et celui-ci encore : « Quant au jour ou à l'heure (de l'avénement du fils de l'homme), nul ne le sait, ni les anges dans le ciel, *ni le Fils* (*neque filius*), mais le Père seul (2). »

Le temps qu'il a fallu pour ériger en dogme la consubstantialité, se remarque aussi entre le moment où Jésus prononça le : *Hoc est corpus meum*, et celui où l'on définit le dogme de la transsubstantiation. Toutefois on ne désigne nulle part clairement le concile qui l'a défini le premier, ce qui peut faire penser, vu d'ailleurs qu'il n'est inscrit dans aucun symbole, que c'est à l'amour de Jésus, à l'enthousiasme de la foi, au mysticisme des fidèles, plutôt qu'à la spéculation *ex professo* qu'il faut attribuer la création et l'établissement de ce dogme. Et cela expliquerait aussi la marche fort inégale qu'on observe dans la manifestation de cette doctrine, certaine déjà au sens positif, on dirait, pour Justin et Irénée, tandis que Tertullien et Origène, qui leur sont un peu postérieurs, prennent encore le *hoc est corpus meum* dans un sens figuré ou allégorique (3).

(1) Voyez n° 3.

(2) Marc., XIII, 32. — Si le passage précédent est amplifié dans saint Matthieu (XVI, 16), celui-ci, par contre, s'y trouve diminué, car le *neque filius* n'y est pas (XXIV, 36). Tout cela ne laisse pas d'être significatif.

(3) La mort de Justin est placée en 167 ; celle d'Irénée en 202 ; celle de Tertullien, en 240 ; celle d'Origène, en 254.—Voy Origène, *Opera*, tom. III, p. 500 : *Et hæc quidam de typico, et symbolico corpore.* — Tertull. *advers. Marcion.*, IV, 40 : *hoc est corpus meum dicendo, id est, figura corporis mei.*

Aussi Tertullien et Origène sont-ils comptés, l'un comme trop objectif, l'autre comme trop philosophique, parmi les pauvres égarés (1).

10. — Et voilà le point. Ce sont les dissidences, les schismes et les hérésies qui ont déterminé la forme et souvent aussi l'esprit de la doctrine ecclésiastique d'où est sortie la discipline sociale et le régime théocratique. Tout le monde le sait et les oracles des « décisions ecclésiastiques » le savent mieux que personne (2). En effet, la contradiction provoque la contradiction, et à ce jeu les esprits, quelque froids et sensés qu'ils soient d'ordinaire, sont souvent entraînés plus loin qu'ils n'avaient l'intention d'aller. Il est facile de constater ce fait dans les développements de la doctrine chrétienne, et l'on peut le constater déjà dans l'Évangile même, et jusque dans les paroles que les évangélistes attribuent à Jésus. La citation comparative d'une partie seulement des passages qui attestent l'augmentation d'intensité de tel ou tel point de doctrine dans la bouche de Jésus, nous demanderait trop de place ; deux exemples peuvent suffire d'ailleurs. Suivant saint Luc, Jésus enseigne le pardon des offenses dans une limite fort étendue, il est vrai, mais enfin dans une limite ; il veut que : « s'il se repent », nous

(1) En effet, Origène produisit l'arianisme qui nie la divinité au sens ecclésiastique de Jésus, et Tertullien niait la coopération du Saint-Esprit dans l'œuvre de l'Église.

(2) Allusion à un passage des *Mémoires* du cardinal Pacca (I, 27).

pardonnions à notre frère « sept fois le jour (1) ». Suivant saint Matthieu, le pardon doit être fait sans condition et sans limite, car le « jusqu'à septante fois sept fois (2) » n'est évidemment pas une limite et la condition du repentir n'est pas énoncée. Quelle est la cause de cette différence entre les deux doctrines? Quand on lit dans saint Matthieu le passage qui précède celui que nous venons de citer, on comprend que cette cause est dans une sorte d'irritation que Jésus éprouve d'une demande de Pierre qui sent le formalisme judaïque. C'est pourquoi Jésus le contredit de telle manière qu'il n'y reviendra plus (3).

Ailleurs, enseignant qu'il faut renoncer à tout pour lui, Jésus dit : « Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi, etc., *qui amat patrem*, etc., *plus quam me* (4). » Ces paroles, le Sauveur les dit à ses disciples. Mais une autre fois, parlant à la foule qui marche avec lui et importuné sans doute de ses empressements, il formule la doctrine du renoncement avec une rigueur faite pour le débarrasser de son entourage, car il leur dit : « Si quelqu'un vient à moi, et ne *hait* pas (*et non odit*) son père et sa mère etc., et

(1) Luc, XVII, 3, 4.

(2) Matth., XVIII, 22.

(3) Une grande partie de l'Évangile est en antithèses, et c'est pourquoi tout esprit peut y trouver sa satisfaction. Saint Paul aussi aime beaucoup cette allure dangereuse.

(4) Matth., X, 37.

même sa propre vie, il ne peut être mon disciple (1). »

Eh bien, c'est d'une manière analogue, excités par les contradictions des Ebionites, des Cérinthiens, des Docètes, des Nicolaïtes, des Gnostiques, des Manichéens, des Donatistes, des Ariens, pour ne nommer que quelques-unes des hérésies antérieures au Concile de Nicée, que les apôtres déjà, comme saint Jean et saint Paul, puis les hommes apostoliques, les Justin, les Clément, les Origène, les Tertullien, les Irénée, les Athanase, et tant d'autres, élevèrent peu à peu le niveau de la doctrine ecclésiastique et par suite aussi celui de la discipline sociale au point où il fallait pour que, afin de les faire triompher des résistances de la raison et de la liberté morale, l'Église dût recourir aux moyens coërcitifs, c'est-à-dire se faire pouvoir politique. C'est à quoi ni Jésus, ni Paul ni aucun de leurs disciples n'avaient songé, eux qui ne récusèrent jamais les juridictions séculières devant lesquelles on les citait. La théocratie était la nécessité de la position que l'Église s'était faite en rendant exagération par exagération. Assiégée de toute part de mécontents et d'adversaires, l'Église, à la fin du IIIe siècle était trop loin déjà de l'évangile de charité pour qu'elle pût se contenter du gouvernement purement moral que Jésus lui avait conseillé (2) ; devenue toute dogmatique, il fallait que, pour se faire obéir, elle eût la force matérielle. Ce fut donc une bonne fortune pour elle qu'en attendant d'être elle-même

(1) Luc, XIV, 25, 26.

(2) Voy. Matth., XVIII, 15, sqq.

une autorité temporelle, elle rencontrât dans les empereurs des dispositions favorables à ses vues politiques. On sait assez l'appui, le plus souvent accompagné de violences extrêmes et de toutes sortes de destructions, qu'ont prêté à l'Église et à ses décisions les empereurs Constantin, Constance, Jovien, Valentinien, Valens, Théodose, Arcadius, Honorius et Justinien, ce Domitien chrétien, pour s'étonner qu'à peine deux siècles après le Concile de Nicée toute autre liberté religieuse que celle de l'Église orthodoxe se soit trouvée anéantie dans l'empire romain. Sous Théodose la religion romaine était devenue la religion de l'État «et plus que la religion de l'État dans nos idées modernes (1)». Les lois et ordonnances que cet empereur, et après lui ses successeurs, Arcadius et Justinien surtout, firent en faveur de la religion, devenue officielle déjà de par les édits de Constantin, rendirent le christianisme, on peut le dire sans exagération, la terreur du monde, et l'absolue domination de l'Église s'acheva par les confiscations, par les peines infamantes, par la destruction et par la mort (2).

(1) Lenormant, *Quest. hist.*, I, 58.

(2) Voy. *Codex Theodos.*, lib. XVI. passim. — *Cod. Justin.*, l. I, tit. 11. — Procopii *Historia arcana*, capp. XI, XXVIII; pp. 34, sq., 81, sq.; Paris, 1663.—Theophanes, *Chronographia*, p. 153; édit. Paris, 1655. — Socrat., *Hist. eccl.*, V, 16; — Theodoret, *Hist. eccl.*, V, 22; — Zosimus, *Hist. nova*, lib. IV, 65, 75. — Photius, *Cod.*, 242. Basileæ; in-fol.

11. — La misère, l'infamie ou la mort pour quiconque conteste l'union hypostatique et la transsubstantiation sont sans doute des pénalités d'une rigueur odieuse, mais il faut avouer que l'Église en les établissant, en les appliquant ou en les approuvant, ne peut être accusée d'être en contradiction avec l'évangile. La gloire de l'évangile est certes éminente, car par un côté, le côté vraiment divin, il a rendu et rendra toujours possible la régénération de la société. Mais il y a de tout dans l'Évangile, nous l'avons abondamment prouvé déjà, et pour la direction pénale dont il s'agit ici, l'Église a pu la trouver indiquée dans ces paroles de Jésus : « Celui qui ne croit pas est déjà condamné (1) », ou bien dans celles-ci : « Celui qui ne croira point sera condamné (2) », ou dans le « *compelle intrare* », ou dans ces paroles du roi qui désigne assez clairement le Christ : « Quant à mes ennemis qui n'ont pas voulu m'avoir pour roi, qu'on les amène ici et qu'on les tue en ma présence (3) »; enfin, dans ces conseils empreints d'une extrême violence, qui aboutissent tous à l'extirpation du membre malade par le fer, par le feu ou par l'eau (4), et qu'on lit déjà dans le texte de saint Marc.

Jésus veut donc qu'on croie ou qu'on vienne à lui sous peine d'être puni; cela est positif, et comme en

(1) Joan., III, 18.

(2) Marc., XVI, 16.

(3) Luc., XIX, 27.

(4) Marc., IX, 41. sqq. — Matth., V, 29 sq.; XVIII, 6 sqq.

définitive c'est cette doctrine, la doctrine du feu (*ignem veni mittere*) (1) et du glaive (*gladium*) (2), qui l'a emporté sur celle de la liberté, de la charité et de la paix, à tel point que ces paroles : « et l'homme aura pour ennemis ceux de sa propre maison (3) », se sont souvent accomplies et s'accomplissent encore à la lettre, M. de Maistre était dans la réalité historique en nous montrant la foi accompagnée et sous la protection du bourreau. J'ai tort de dire : la foi, c'est l'autorité politique ; mais comme la suprématie de cette autorité est dévolue au pape, suivant le spirituel et paradoxal auteur « du Pape », parce que le pape est investi de l'infaillibilité de foi et de doctrine, la chose revient assez au même.

Et soyons juste. Il fallait une autorité pour mettre un peu d'ordre et d'unité à la place de cette bigarrure de croyances qui envahissait le monde chrétien et menaçait de le rendre à tout jamais incapable de recevoir en partie et de mûrir la semence de la *bonne* doctrine évangélique. Point de discipline sociale et, partant, point de société sans une autorité constituée dans la force de l'unité. Sans doute, cette autorité peut être mauvaise ou ne valoir pas grand'chose, mais ce ne sera du moins que temporairement. Quelle qu'elle soit, c'est un point de repère qui, avec le changement en mieux des principales parties qui s'y rapportent, est forcé de changer dans le même sens. Car « l'opinion est la *reine*

(1) Luc., XII, 49.
(2) Matth., X, 34.
(3) Matth., X, 36.

du monde (1) », et Rome la subira, soit en l'acceptant, soit en périssant. Le plus ou moins de temps qu'elle mettra à l'un ou à l'autre ne fait rien au résultat final : le temps est peu de chose pour qui a tout le temps, comme l'humanité l'a en effet.

L'Évangile, il convient de le rappeler encore une fois, est large comme le monde qui est son champ ; ses formes sont par conséquent variées et multiples. C'est ce que nous voyons clairement par la diversité des communions chrétiennes, qui toutes reconnaissent pour leur code cet Évangile qui, lui-même, n'est qu'un renouvellement de la doctrine propre à l'humanité et aussi ancienne qu'elle (2). Celle des formes de l'Évangile qui par son importance doctrinale est parvenue à se constituer la première en autorité sociale sur une vaste échelle, est la forme romaine. Rome dut d'abord remporter la victoire sur toutes les communions rivales, parce qu'elle était Rome, la ville par excellence, l'héritière de toutes les traditions souveraines dont la théocratie faisait partie. Tous les empereurs, et avant eux, des consuls avaient eu le caractère de souverain pontife du roi-dieu *rex Jupiter*. Mais un tel héritage ne pouvait longtemps porter bonheur à la Rome chrétienne. Le moment vint ou Byzance le revendiqua pour son usage seul, et alors, ce fut en 1054 (3), la forme byzantine de

(1) De Maistre, *du Pape*, I, p. 193 ; édit. 1821.
(2) Matth., V, 17.
(3) L'origine du schisme remonte comme chacun sait au patriarche Photius, à l'an 861.

l'Évangile s'affirma comme église indépendante et souveraine. Cependant ainsi, toute entière incarnée dans la personne des despotes souvent aussi ridicules qu'odieux successeurs des empereurs théologiens et iconoclastes, l'évangile devait être moins sympathique encore que sous sa forme romaine aux peuples nouveaux qui, depuis la fin du IVe siècle déjà, étaient apparus, successivement, sur la scène du monde historique. L'autorité ecclésiastique de Rome avait su du moins se retremper et prendre les apparences d'une vigueur populaire par la reprise, à son compte au VIIIe siècle, des vieilles traditions républicaines de la ville des Sextius, des Marcius Rutilus, des Gracques et des Caton; mais l'autorité de Byzance s'avilit promptement dans les inepties et dans les hontes du Bas-Empire, pour revêtir enfin la livrée toute asiatique, c'est-à-dire tatare de la Moscovie (1). L'adhésion qu'elle trouva d'abord parmi quelques peuples germaniques ne put donc être de longue durée, et celle de Rome qui jouit d'un succès plus durable au sein de la nation germaine, se perdit enfin aussi aux yeux de cette race éminemment spiritualiste et indépendante. Pourquoi? parce que, abusant du prestige de l'inconnu et comptant au delà de toute raison sur le respect d'une foi naïve, sa puissance fit de plus en plus oublier à Rome le soin de représenter et de défendre les intérêts qui sont les plus chers aux peuples germaniques. Le résultat de cette inintelligence fut

(1) Voyez Potocki, *Chroniques, etc., de tous les peuples slaves*, I, 196 sqq., 224 et alibi. — Erman, *Reise um die Erde*, I, 159.

que l'évangile se réalisa peu à peu sous une troisième forme d'une importance historique générale, et cette forme, la forme germanique, s'établit définitivement par l'initiative de Luther, en 1520.

Ce fut une grande et salutaire chose que cette séparation complète de toutes les nations germaniques d'une autorité qui enserrait l'esprit dans un étroit formalisme et qui était en bon train de faire de la maison de Dieu « une maison de trafic *domum negotiationis* (1) », pour employer le terme le plus doux (2). Nous n'entendons d'ailleurs pas justifier Luther et ses coopérateurs des reproches qu'on peut leur adresser, seulement nous dirons que parmi ces reproches il en est un que la mauvaise foi a seule pu inventer, et c'est celui de l'immoralité de la vie privée du réformateur. Sa vie a été bonne et intègre comme celle d'un Allemand de la vieille roche. Quant à ses violences, la situation violente du temps l'excuse assez, et, après tout, le fils du pauvre mineur d'Eisleben n'a certes pas dépassé dans ses explosions de langage celles qui se font jour dans les diverses malédictions du pauvre charpentier de Nazareth (3).

(1) Joan., II, 16. — On sait que ce fut la vente des indulgences surtout, autorisée par une bulle de Léon X, qui fit éclater l'orage qui, depuis des siècles déjà, depuis Frédéric II surtout, grondait sourdement au sein de l'Allemagne. (Voyez K. Fr. Becker's, *Geschichte der neueren Zeit*, I, p. 179 ; 7e édit., 1844.)

(2) Les évangiles de saint Marc et de saint Matthieu portent « caverne de voleurs *speluncam latronum*. » (Marc, XI, 17 ; — Matth., XXI, 12.)

(3) Voy. Matth., XI, 20, sqq. ; XII, 34, sqq. ; XVI, 4, 23 ; XVII, 16 ; XXIII, 13, sqq. passim., Luc, XI, 42, sqq.; XX, 46, sqq.

Peu importe d'ailleurs, puisqu'il est constant que, malgré toutes leurs faiblesses et leurs contradictions, les deux rénovateurs ont marché dans le vrai courant de l'histoire.

12. — Luther, avec moins de hardiesse toutefois que le Breton Pélage, onze siècles avant lui, et néanmoins avec infiniment plus de succès (1), porta la hache de la raison dans ce qui forme le nœud de toute cette doctrine dogmatique par laquelle Rome, et, à son exemple, Byzance avaient réussi à imposer le joug de leur discipline aux peuples chrétiens. Pélage voulait ramener le bon sens naturel dans cette religion évangélique, si dénaturée au IVe siècle déjà par les doctrines mystiques et passablement arbitraires quoique logiques des Justin, des Cyrille, des Irénée, des Grégoire, des Ambroise, etc.; mais la réforme qu'il essaya, en parlant le langage de la simple raison, ne put prévaloir sur la puissance des conjonctures où se trouvaient alors la généralité des esprits. Le monde chrétien avait pris goût aux subtilités théologiques et il donna raison à saint Augustin contre la raison (2), qui, en tant que représentée par Pélage, fut

(1) Le fils de Jeanne *la Folle*, Charles-Quint, regretta vivement, en son monastère de Saint-Just, de n'avoir pas fait brûler Luther, malgré le sauf-conduit qu'il lui avait donné pour la diète de Worms. (Voyez Prud. de Sandoval, *Historia de la vida del emperador Carlos V*, in-fol., II parte, p. 829; 1634).

(2) N'est-on pas en droit d'appeller saint Augustin déraisonnable quand il enseigne la damnation des enfants non baptisés? (Augustini

bannie de l'empire par l'empereur Honorius, le bras séculier du pape Zosime.

Mais si Pélage avait trouvé, pour le supprimer, un Honorius, Luther trouva, pour le protéger, un Frédéric. La raison put donc reprendre ses droits et, certes, elle n'en abusa pas. Elle restitua à l'eucharistie le sens purement symbolique et commémoratif (1) des agapes des premiers chrétiens, car Luther déclara que c'est sous le pain et le vin que les chrétiens reçoivent le corps et le sang de Jésus-Christ (2). Ainsi la transsubstantiation, le changement réel des espèces au corps et au sang de Jésus, disparaît pour laisser place à un acte de piété que la raison peut avouer; ainsi l'intelligence, aussi bien que le cœur, est satisfaite et c'est à considérer. L'intelligence, dans les choses de la religion moins encore qu'ailleurs, ne doit être jamais sacrifiée : « Je prierai de cœur, dit saint Paul, mais je prierai aussi avec intelligence (3). » Or, comme c'est surtout le dogme de la présence réelle et concrète qui avait le plus violenté l'intelligence et qui avait servi ainsi à fausser et à déplacer la bonne et vraie religion évangélique, l'adoration de Dieu « en esprit et en vé-

de Baptismo parvulorum ad Marcellinum lib., III, c. 5; t. VII, p. 489; édit. 1528. Basileæ; in-fol.) Quels fonds faire sur une théologie pareille?

(1) « Hoc facite in meam commemorationem. » (Luc, XXII, 13.) — *I. Corinth.*, XI, 24, sq. — *Actus Apost.*, II, 46.

(2) Voy. le Catéchisme de Luther, 5e section.

(3) *I. Ad Corinth.*, XIV, 15.

rité», la négation publique et solennelle de cette institution a ouvert à la société une voie de progrès plus sûre et plus rapide qu'aucune de celles qu'elle avait connues auparavant. Il faut que les évolutions de la nature se fassent toujours ; elle obéit à une loi dont rien ne peut arrêter la marche. Mais si rien ne peut l'arrêter, beaucoup de choses peuvent la ralentir et même l'entraver de manière que tout semble rétrograder. On l'avait souvent vu pendant ces longs siècles où le système de Rome et de Byzance, basé sur une foi aussi inintelligente qu'artificiellement raisonnée, avait tenu captive la société sous une discipline ennemie de la liberté et du progrès. Tous les pays de l'Europe peuvent parler des grandes cruautés de l'Église ; tous ont eu une guerre d'extermination comme celle des Albigeois, prêchée, sinon par un pape de génie comme Innocent III, du moins par un pape ou par un prélat en communion avec Rome ; tous ont eu leur inquisition, sinon horriblement cruelle et persécutrice comme celle d'Espagne, confirmée et approuvée par les papes Sixte IV, Innocent VIII, Alexandre VI, Jules II, Léon X et par ce Paul IV qui en introduisit les horreurs à Rome même (1), du moins toujours oppressive de la liberté de conscience ; tous les États enfin ont appris à connaître les Jésuites, ces propagateurs infatigables de la foi aveugle et d'un christianisme purement physique

(1) Voyez Llorente, *Histoire critique de l'inquisition d'Espagne*, I, p. 149, 164, 172, 251, 274 ; II, 151 et alibi ; et les *Pièces justificatives*, IV, 345 sqq. ; 2e édit.

et charlatanesque (1). Ils firent leur apparition avant la mort de Luther.

Voilà les trois agents qui, en les prenant au sens générique, déterminèrent la direction si funeste que prit pour la société, pendant toute la durée du moyen âge, la discipline que Rome et Byzance lui imposèrent en vertu de leur suprématie théocratique. Malgré cela le monde chrétien ne resta pas stationnaire ; il avança, parce que la nature est plus puissante que l'art. Mais comment avança-t-il ? Tantôt comme à tâtons dans d'épaisses ténèbres, tantôt à travers un chaos de crimes et de bouleversements. Sans doute, la barbarie native des peuples y fut pour sa part ; mais plus grande encore est la part qu'y prirent la politique, l'ambition et l'avarice de l'Église. Qu'on lise, si l'on en a le courage et comme nous l'avons fait, les chroniques et les annales de ces tristes temps, depuis le xe jusqu'au xvie siècle surtout.

Toutefois, si la foi théocratique et la discipline qui en résulte furent pour la société la cause principale d'un mal général et sans cesse renaissant, elles ne purent jamais entièrement éteindre la bonne et vraie foi évangélique, cette religion d'esprit et de vérité que

(1) Outre cette sorte de fureur avec laquelle la fameuse société s'adonne aux miracles, aux médailles, aux scapulaires, aux images et à toutes les dévotions qui peuvent *mécaniser* les esprits, elle cultive avec prédilection le culte du cœur physique de Jésus, « ce lambeau de chair sanglant », comme disait naguère un de ses Pères à Notre-Dame.

Jésus était venu renouveler et confirmer et dont l'héritage se trouvait transmis à l'avenir par le fait même de la présence réelle de l'intelligence ou de l'Être dans la nature. Il y avait donc lieu d'espérer la renaissance de la société et cet espoir qui sans doute, même aux époques les plus sombres, n'a jamais fait défaut aux esprits d'élite, s'est trouvé réalisé par un peuple qui était, on peut le dire, fait pour le spiritualisme; qui, dès son origine, n'avait reconnu d'autre divinité que celle qui se révélait à lui par une crainte respectueuse : *quod sola reverentia vident;* qui avait toujours eu le génie si chaste qu'il lui avait semblé voir dans la femme quelque chose de prophétique et de divin : *inesse quinetiam* (feminis) *sanctum aliquid et providum putant* (1), et chez lequel les bonnes mœurs étaient plus estimées qu'ailleurs les bonnes lois : *plusque ibi boni mores valent, quam alibi bonæ leges.* Rome qui riait des vices et qui se servait d'eux pour parvenir à ses buts de domination ou pour s'y maintenir toutes les fois qu'elle y était arrivée, ce que Dante, en mettant dans son

(1) On voit par là que ce n'est pas le seul christianisme qui a relevé la femme. Déjà, dans le république romaine, l'usage avait rendu la position des femmes égale à celle de leurs maris, et dans l'Inde, cette position était consacrée par la loi. « Partout où les femmes, *nâryas*, sont honorées, les divinités se plaisent ; mais lorsqu'on ne les honore pas, tous les actes pieux (sont) stériles ». (*Mânavé* III, 56 sqq.). L'Église n'a pas toujours été aussi favorable aux femmes. Voyez *Annales de philosophie chrétienne*, août 1852 ; p. 115-119.

enfer un si grand nombre de papes, avait fort bien compris ; Rome, si l'on excepte l'époque des Othons, n'a jamais eu l'intelligence de la race germanique, elle ne l'a jamais comprise ni ne s'est donné la peine de la comprendre. Elle a cru, dans son orgueil vraiment païen, qu'il lui était permis d'imposer à cette noble et loyale nation la même discipline oppressive qu'à tant d'autres peuples. Bien des signes, depuis les Hohenstaufen, l'avaient avertie de son erreur ; elle n'en tint pas compte, d'ailleurs l'élégant païen Léon X était moins fait que tout autre pape pour en tenir compte : alors Luther parut, et avec lui, dans le ciel de l'avenir, l'aurore de 1789, le jour de la liberté civile.

TABLE DES MATIÈRES

Préface v

Inscriptions principielles 1
Inscriptions cosmiques 23
Inscriptions physiques 35
Inscriptions morales et religieuses 51
Inscriptions sociales 100
Résumé :
Des inscriptions principielles 112
Des inscriptions cosmiques 119
Des inscriptions physiques 121
Des inscriptions morales et religieuses 123
Des inscriptions sociales 132
Conclusion 136
Appendice :
De quelques miracles 140
La résurrection de Jésus 145
Notice sur la vie et la doctrine de Jésus 173

ERRATA

Page 19, ligne 18, *lisez* De l'*in esse*, elle s'est abstraite dans l'*in fieri*
Page 35 et 36, *lisez* Leibnitz
Page 59, *lisez* ἀληθεία
Page 64, Lassable *lisez* Lassalle
Page 187, *lisez* avait été dit

COLUMBIA UNIVERSITY
0025987224